

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ УКРАИНЫ
ХАРЬКОВСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ГОРОДСКОГО ХОЗЯЙСТВА
имени А. Н. БЕКЕТОВА

Г. Г. ФЕСЕНКО

*ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ
ИСТОРИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ*

Харьков
ХНУГХ им. А. Н. Бекетова
2015

УДК 141.7:168.522
ББК 71.0
Ф44

Автор:

Фесенко Г. Г. – канд. филос. наук, доцент кафедры истории и культурологии Харьковского национального университета городского хозяйства имени А. Н. Бекетова

Рецензенты:

Билык Я. М. – д-р филос. наук, проф. кафедры теории культуры и философии науки Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина;

Гребеньков Г. В. – д-р филос. наук, проф., нач. кафедры психологии и социологии Донецкого юридического института МВД Украины

Рекомендовано к печати Ученым советом Харьковского национального университета городского хозяйства имени А. Н. Бекетова, протокол № 5 от 27 декабря 2013 г.

Фесенко Г. Г.

Ф44 **Эпистемологические практики исторической культурологии :** [монография] / Г. Г. Фесенко ; Харьков. нац. ун-т гор. хоз-ва им. А. Н. Бекетова. – Харьков : ХНУГХ им. А. Н. Бекетова, 2015. – 191 с.

ISBN 978-966-695-355-4

В монографии осуществлен анализ феномена субъекта в исторической культурологии, выявлены сущностные характеристики, позволяющие говорить о многовариантности познавательных моделей культурно-исторического знания. Подчеркивается актуальность задачи всестороннего исследования такого сложного, многоаспектного явления, как история культуры. Исследовано концептуальное пространство исторической культурологии.

Для исследователей, преподавателей, студентов, всех, кто интересуется историей культуры.

УДК 141.7:168.522
ББК 71.0

ISBN 978-966-695-355-4

© Г. Г. Фесенко, 2015
© ХНУГХ им. А. Н. Бекетова, 2015

ВВЕДЕНИЕ

*Истории, независимо от ее тяги к научному знанию,
присущи две функции: врачевание и борьба*
М. Ферро

На рубеже XX – XXI веков особая актуальность феномена истории в культурной трактовке обусловлена многими причинами, среди которых доминирующей является новый взгляд на человека. Исторические эпохи, сменяя одна другую, постепенно усиливали мощь «человека деятельного», внешне детерминированного различными системами индустриального общества. В эпоху колоссального ускорения исторического процесса, угрожающего превратить современного человека в существо без корней в прошлом, необходимо новое восприятие истории. Ведь до сих пор во многих философско-исторических концепциях человек предстает как элемент технологической, экономической или политической систем, а его деятельность жестко определяется внешними по отношению к его личностной культуре качествами. Современная философия стремится дистанцироваться от технократического взгляда на историю, рассматривает исторический процесс с точки зрения приоритета личностного саморазвития, ищет такие формы социокультурного бытия, которые соответствуют достоинству человека.

Человек, утверждая себя с помощью социокультурных форм, создает условия для воспроизводства культуры во всем богатстве ее форм. Феномен истории выступает как сочетание структуры человеческой темпоральности с мировоззренческой универсалией. А поскольку формам культуры присущ специфический механизм функционирования, не имеющий аналогов ни в мире природы, ни в «мире» социальных установлений, культурно-историческая проблематика нуждается в комплексном исследовании, а это в свою очередь, требует переосмысления некоторых концептуальных, методологических подходов и принципов.

Культурно-историческая проблематика внутри исторической науки находит интерпретации, которые оказываются

ограниченными. Актуализация проблемы культурной истории требует глубокого философского контекста, имеющего дело не с культурой вообще, а с историческим многообразием культур. В этой перспективе, наряду с историей искусства, историей литературы и т. д., возникает необходимость в культурной истории, в которой возможна манифестация культурной целостности.

С этой точки зрения историческая культурология интерпретируется как раздел философского знания, предметом которого является исследование человеческого бытия в контексте культурно-исторического пространства. Если в общеполитической системе решения культурно-исторических проблем выступают в виде абстрактно-теоретических формул, то в исторической культурологии – открывается возможность их рассмотрения и оценки в тесной связи с реальным процессом всемирной истории, истории отдельных стран, народов и различных сторон их культурной жизни. Иначе говоря, историческая культурология является тем частным регионом общеполитического учения, где последняя вступает в соприкосновение с конкретным историческим знанием, другими гуманитарными дисциплинами. Именно поэтому в исторической культурологии открывается благоприятная возможность выявления характера тех форм и способов, в которых конкретное историческое знание интегрируется философским.

Структура и реальное содержание исторической культурологии как и общеполитического учения, как правило, определяется соответствующим решением коренных теоретических проблем о сущности бытия и человека, о соотношении объективного и субъективного. Феномен субъективного нас интересует в большей степени. Современные теоретико-методологические поиски представляются немислимыми без учета субъективности. Особенность культурологии состоит в том, что исследование истории культуры в рамках этой дисциплины зависит в большей степени от уровня формирования когнитивных характеристик субъекта.

В этой ситуации представляется целесообразным обращение к философскому исследованию субъективности, которая в

историософии культуры приобретает характер актуальной культурфилософской категории, дающей возможность глубокого осмысления культурно-исторической реальности. Историческая культурология, несмотря на пробудившийся к ней в последнее время интерес, пока остается недостаточно исследованным проблемным полем. Культурно-историческая проблематика долгое время не попадала в сферу специальной философско-методологической рефлексии, а занимала периферийное внимание философов.

Культурная история представляет собой многообразие образов истории (историографический, историософский и культурфилософский). Уровень исследования истории и культуры остается невысоким. Философия истории в качестве приоритетной разрабатывает проблему смысла истории. Теоретическое пространство философии культуры имеет свою исследовательскую традицию (Я. Буркхардт¹, Дж. Вико², И-Г. Гердер³, В. Дильтей⁴, Ф. Ницше⁵). Среди собственно культурологических концепций следует выделить те, в которых история культуры репрезентирована в контексте культурно-исторических типов или эпох (Л. Карсавин⁶, С. Лаппо-Данилевский⁷, О. Тойнби⁸, Й. Хейзинга⁹,

¹ Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии / Я. Буркхардт. – М. : Юристъ, 1996. – 591 с.

² Вико Дж. Основания Новой науки об общей природе наций [пер. с итал. А. А. Губера] / Дж. Вико. – М. – К. : «REFEL-book» – «ИСА», 1994. – 284 с.

³ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. – М. : Наука, 1977. – 703 с.

⁴ Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. – М. : Наука, 1988. – № 5. – С. 158 – 182.

⁵ Ницше Ф. Сочинения: в 2-х т. / Ф. Ницше. – М. : Мысль, 1990.

⁶ Карсавин Л. Философия истории / Л. Карсавин. – СПб. : Комплект, 1993. – 350 с.

⁷ Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории: в 2-х т. / А. С. Лаппо-Данилевский. – М. : РОССПЭН, 2010.

⁸ Тойнби А. Постигание истории / А. Тойнби. – М.: Прогресс, 1990. – 730 с.

⁹ Хейзинга Й. Об исторических жизненных идеалах и другие лекции / Й. Хейзинга; перев. с гол. И. Михайлова; [под ред. Ю. Колкера]. – London: Overseas Publications Interchange LTD London. – 1992. – 220 с.

О. Шпенглер¹, школа «Анналов»). В отечественной философско-исторической литературе работы, в которых речь идет непосредственно об истории культуры, являются, скорее, исключением (В. С. Горский, М. В. Попович, А. К. Бычко, В. Г. Табачковский, С. Б. Крымский).

Таким образом, степень разработанности проблемы такова, что созданы необходимые предпосылки для историософского осмысления культуры. Вместе с тем современный философский горизонт требует включения в эту тему проблематику субъективности, развитой в последние десятилетия в философии науки (П. Фейерабенд, Т. Кун). Проблематика объективного и субъективного, сформулированная в Новое время, имплицитно присутствовала в философии на протяжении всей ее истории. Ее актуальность для истории культуры возникла в перспективе субъективной философии (философии жизни, экзистенциализма), а также в рамках постмодернизма (М. Фуко, Р. Барт, Ж-Ф. Лиотар). В целом следует признать, что, несмотря на появление в европейской философии и культурологии теоретико-методологических обоснований субъектности, актуальными остаются такие эпистемологические практики в поле культурно-исторического знания.

Основная цель данного исследования состоит в комплексном исследовании механизмов идентификации субъекта-исследователя, определяющего формы культурно-исторического знания.

Для достижения поставленной цели необходимо решить ряд взаимосвязанных задач:

- описать теоретическое пространство, в котором возможна историческая культурология, выявив граничные линии философствования, образующих это пространство (история, философия культуры, культурология), и одновременно значимых для историософии культуры;
- обосновать базовый характер проблем субъекта для конституирования исторической культурологии;

¹ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: в 2-х т. / О.Шпенглер. – М. : Мысль, 1998.

- исследовать трансформацию моделей культурно-исторического знания и выявить ее перспективы в контексте смены научных парадигм;
- исследовать конкретные философские концепции субъекта, отражающие современную полифонию культурно-исторических исследований;
- выявить основные характеристики концептуального пространства *историософии культуры* как наиболее перспективного направления исторической культурологии;
- определить механизмы субъективации познания в историософии культуры, а также дать им критическую оценку.

Теоретическую и методологическую основу исследования составляют современные концепции, выявляющие субъективную природу историко-культурного познания: в рамках теории и истории культуры (О. Шпенглер, Ж. Легофф, М. Блок, А. Я. Гуревич, М. Фуко, Я. Буркхардт, Й. Хейзинга), герменевтики (М. Хайдеггер, Х. Г. Гадамер, У. Эко). Важным материалом являются также работы ученых, представленные как классическими текстами определенных культурно-исторических эпох, служащие основой для культурологических экспликаций, так и методологические работы, освещающие внутринаучную рефлексию по поводу культурологического статуса исторической науки.

Исследовательский фокус работы охватывает такие ключевые направления: философию жизни (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон), экзистенциализм (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, М. Бубер), культуролфилософию М. Бахтина. Методологической платформой исследования является контекстуальный анализ классических и современных трудов по истории культуры, а также типологический метод (для трактовки самой субъективности). Под субъективностью мы имеем в виду ту позицию, которая предполагает обращение к предмету не ради его собственной самости, а раскрытие смысла через полюс субъекта. Исходя из него, исследователь строит свои отношения к истории через себя.

Специфика данного исследования определяется самой постановкой проблемы субъекта в исторической культурологии на основании ее философско-методологической рефлексии. Объектом

исследования выступают методологические проблемы познания истории культуры, связанные со сменой научных парадигм. Предметом исследования являются сущностные характеристики субъекта-исследователя в различных познавательных моделях исторической культурологии.

В ходе исследования получены следующие результаты:

- расширены представления о связях истории и культуры, конкретизированы представления о функциональных механизмах их взаимодействия;
- рассмотрена эволюция форм культурно-исторических исследований в контексте изменений, которые происходили в философии, установлены ее причины, непосредственно связанные со статусом (положением) субъекта в различных моделях исторической культурологии;
- выявлено, что субъективность в историко-культурном исследовании не является недостатком, а становится необходимым атрибутом культурно-исторического познания, позволяющим раскрыть качественные характеристики культурно-исторических процессов и явлений;
- показано, что в основе «внедрения» субъективности в процесс культурно-исторического исследования лежат внутренние тенденции развития субъекта. В зависимости от вариантов соотношения субъекта и объекта в историко-культурологических исследованиях выделены три относительно самостоятельных типа.

Комплексное исследование проблемы субъекта и его возможных трансформаций в системе культур философского знания дало возможность не только увидеть различные многоаспектные трансформации субъекта, но и выделить основные критерии оценки уровня его идентификации. В качестве рабочей выдвигается гипотеза об *историософии культуры* как о новом этапе в эволюции исследовательских форм исторической культурологии, наиболее адекватном современному уровню философии культуры.

Теоретическая и практическая значимость полученных результатов заключается в комплексной систематизации (типологизации) понимания многообразного проявления

субъективности в историко-культурном мире. Разработка проблем, поставленных в монографии, призвана способствовать развитию исторической культурологии и может послужить предпосылкой для дальнейшего разворачивания субъективной стратегии в пространстве историко-культурных исследований.

Данное исследование представляется значимым для решения задач гуманизации и гуманитаризации науки и образования. Результаты исследования открывают новые возможности для углубленного осмысления историософии культуры, а также имеют ценность для уточнения теоретико-методологических представлений в исследовании соотношения субъективного и объективного.

РАЗДЕЛ 1

ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ: ФИЛОСОФСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ИССЛЕДОВАНИЯ

Проблема истории культуры многогранна и ее осмысление осуществлено далеко не полно. Как для философов, так и для представителей других областей знания большой методологический интерес представляет вопрос о соотношении истории общества и истории культуры. Следующий вопрос философского плана – история культуры и человек.

Характеризуя историко-культурное знание, мы имеем в виду и то, что по своей форме оно широко используется исторической наукой, философией истории, философией культуры. Как целостный и непосредственный объект познания культура представлена в новой области знания – исторической культурологии. Актуальность новой дисциплины объясняется тем, что культурно-историческая целостность остается за пределами как научно-исторического, так и культурфилософского знания. Культурология же ориентируется на познание того общего, что связывает различные формы культурного существования людей.

Поэтому целью этого раздела является описание теоретического пространства, в котором возможно это, пока еще новое, находящееся в процессе становления, направление культурологии. Попытаемся высветить два аспекта этой проблемы: место и роль культуры в истории и перспективы развития этого отношения; становление соотношения истории и культуры и его рефлексии в классическом и неклассическом дискурсах.

1.1 Культурфилософские основания исторической наррации

Культурология не просто сводит воедино существующее многообразие представлений об истории культуры, она опирается на определенную традицию. Историческая культурология рассматривается сегодня как интегративная научная область знания, рожденная потребностями современной эпохи на стыке культурфилософии и исторической науки.

Культурно-историческое зародилось примерно в одно и то же время в рамках как западной, так и восточной традиции – в период между VII и IV в.в. до н.э., в эпоху великих прозрений, которую немецкий философ К. Ясперс назвал «осевым временем». Примечательно, что в Древней Греции и в Древнем Китае, где раньше всего появились ученые гуманитарии, история возникла как описательная наука, тогда как культурология длительное время развивалась в недрах философских учений.

Философия о культуре: элиминация исторического (IV в. до н. э. – XVII в.). Известно, что первоначально слово «культура» еще не обозначало особый предмет, состояние или содержание, а было связано с представлениями о движении, действии, усилии, направленном на изменение чего-либо (использовалось в качестве дополнения, обозначая всегда культуру чего-нибудь: «культура духа», «культура ума» и т. д.). В античном полисе культура была одновременно «воспитанием», «возделыванием» и «культом»¹. Греки создали универсальную систему образования, в которой формируется человек как личность, с определившимися ценностными ориентациями. При этом античный человек не терял своего единства с природой, и чувство сопричастности с ней перерастает в «любование космосом»², а жизнь «по природе» превращалась в этический идеал культуры. Созерцая природный порядок, античный человек развивал субъективный логос «в слиянии» с объективным, тем самым умножая свой разум.

¹ Культурология. XX век. Энциклопедический словарь в 2-х т. [гл. ред. и сост. С. Я. Левит]. – СПб. : Универ. книга, 1999. – т. 1. – С. 7.

² Лосев А. Лингвистическая римская эстетика / А. Лосев. – М. : Искусство, 1977. – 176 с.

В эпоху античности европейские народы были в значительной степени сходны с другими народами в восприятии истории. Их мировоззрение основывалось на совершенно внеисторическом и неисторическом мышлении, на метафизике неизменных вневременных законов. История и дух были у них, по выражению Э. Трельча, «вставлены в твердые рамки вечных субстанций и порядка, смысл которых постигался не из замутненных и меняющихся земных воплощений, а из логического созерцания их вневременной сущности»¹. Из этой сущности вырастало понимание истории, так как в человеческой деятельности и созидании греки видели приближение к постигаемым, посредством чистой логики, идеалам».

Античное понимание культуры, основанное на признании рационального поиска как пути к добродетели (совершенству к какой-либо области, в том числе и этической), сменилось христианским в эпоху средневековья. Новое понимание культуры связывалось с осознанием уникальности человека: Бог создал человека, его бессмертную душу. Культура начинает осознаваться не как воспитание, мера гармонии и порядка, а как преодоление ограниченности, как культивирование неисчерпаемости личности, как ее постоянное духовное совершенствование.

Изменения во взглядах на историю произошли в средневековой Европе, благодаря христианскому учению о решающем значении истории для познания смысла и ценности жизни. Э. Трельч отмечает: «Решающее историческое событие направило в ось неведения и греха спасительный свет познания; падение, спасение и конечное завершение превратило историю человечества в историческое откровение, в достижение полной конечной цели в божественном царстве конца, которое превратит земной мир в вечный. Отсюда – высшее усиление исторически-позитивного, неповторимо-индивидуального, цели истории»².

С началом Нового времени произошел распад церковно-догматического мира, преобразование античной сущностной субстанциальной философии в естественнонаучно-

¹ Трельч Э. Историзм и его проблемы / Э. Трельч. – М.: Юристъ, 1994. – С. 19.

² Там же.

математическую метафизику законов природы. До исторического мышления философы на тот период еще не дошли.

В Новое время центральные философские понятия фиксировали устойчивое и неизменное. Это не означало, что философия того времени вовсе отрицала существование изменений, но предполагалось, что изменения не затрагивают сущностей, не являются существенными, а потому и не входят в предмет философии. Вот почему общекультурным достоянием этой эпохи были идеи однородности мира, а в качестве абсолюта, определяющего реальность существующего, принимался так называемый естественный порядок мира, предполагавший устранение из действительности сверхъестественных сил.

Согласно философам XVII в. Т. Гоббсу и Г. Спинозе, мир в своей естественности движется сам собой, в силу собственных имманентных свойств, взаимосвязей, взаимодействий, которые могут быть выделены и предметно представлены в виде закономерностей и качеств самого мира. В онтологическом плане это делает естественный мир в принципе однородным, гомогенным. Бытие оказывается равным смыслу «есть» как чистое наличие, ничего не прибавляющее к свойствам вещи. Понятно, что с точки зрения естественного порядка вещей, различие времен – прошлого, настоящего, будущего – не играет существенной роли, ведь естественность мира не меняется от временной модальности. Прошлое и будущее в этом смысле «есть» так же реально, как настоящее. То, что есть до начала естественного мира и что возможно после него, сознание отстраняет как тщетные и не относящиеся к человеческому бытию вопросы.

Мыслители утверждали, что оптимальный общественный порядок может быть установлен людьми в любое время, ему не требуется история становления. Так, Д. Юм утверждал, что исторический материал нужен философии лишь для иллюстрации того, что во все времена и при всех обстоятельствах люди по своей сущности остаются одинаковыми, и если мы хотим знать, какими были древние греки и римляне, достаточно изучить современных французов и англичан. Из истории в таком случае извлекалось внеисторическое содержание, то, что историей не является.

Историческое исследование: нарративность культурного. Элементы исторической культурологии всегда имплицитно присутствовали в исторической науке. Термин «история» (рассказ) возник в Древней Греции и функционировал как жанр литературы (муза истории – Клио). Вплоть до XIX века за пределы повествования не выходили арабская и китайская истории (а последняя – даже за стадию анналов, хотя ей и присуща известная склонность к критическому установлению фактов), что объясняется традиционностью культуры Востока. Поэтому понятие истории культуры лишь в незначительной степени влияло на внеевропейский мир.

Первые греческие историки – «логографы» – описывали историю и современность античных городов-государств (Кадм Милетский, Гекатей, Харон, Ксанф и другие). «Отец истории» Геродот, преодолев синкретизм в сознании людей (т.е. слитности природного и человеческого миров), представил прошлое как культуру (в широком понимании этого термина). Описывая прошлое, автор девятитомной «Истории» рассматривает всю деятельность людей как материальную и духовную культуру. Фукидид, Полибий создали собственно прагматическую концепцию истории, как борьбу людей за власть. Такая история в целом отмечала влияние различных факторов на деятельность людей (природно-климатическая среда, психологические мотивы личности, влияние божества). В то же время пространственно-временная специфика развития человечества не была предметом интереса для греков, так как в античности преобладало представление о цикличности развития, постоянном возвращении к прежнему положению.

Тенденция «аисторизма» сводила исследование истории культуры к ограниченному, наперед заданному набору культурных «универсалий», формирующих «тело культуры». Такой подход, игнорировавший специфику описываемой реальности, в конечном счете приводит к предельному ее обеднению. В итоге греки, по словам А. Ф. Лосева, не создали настоящей исторической науки: «Их мышление было направлено на то, чтобы из наблюдения

получать путем абстракции правила и приписывать им абсолютно обязательную ценность закона природы»¹.

Средневековая историография, связанная с утверждением христианства, привнесла две важные методологические идеи: 1) необратимости времени; 2) развития. Кроме того, она определила смысл истории – достижение Царства Божьего. Телеологическое понимание истории соединяет вневременность и метафизическую субстанциональность с временно-индивидуальной жизненностью. Христианская историческая идея индивидуального, личностного спасения в истории получила культурфилософское развитие. Так, Н. Бердяев подчеркивал, что «культура родилась из культа, истоки ее сакральны»².

В центре христианской истории «стоит мысль, что выведенное из каждой действительной истории чудо – богочеловек – это одновременно историческое явление и временное чудо, чудо спасения, космическое событие в исторической оболочке»³. В таком случае светская культура и внерелигиозная жизнь не становилась предметом специального исследования для средневековых историков.

Со времен высокого средневековья и Возрождения в поле зрения ученых попадал новый и обширный материал: предметом интереса становились археологические памятники, произведения народной культуры, обстоятельные описания путешественниками культур отдаленных неевропейских стран. Интенсивно развивавшиеся исторические исследования обогатились конкретными фактами исторического многообразия нравов, обычаев, верований.

Утверждение Нового мировоззрения было проникнуто идеями критицизма и светскости, «освобождения» исторической мысли от теологии. Критическая история отрицала божественное происхождение власти и государства, в итоге разрушила протестантской и гуманистической критикой католические

¹ Лосев А. Лингвистическая римская эстетика / А. Лосев. – М. : Искусство, 1977. – С. 110 – 111.

² Бердяев Н. Философия неравенства / Н. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – С. 248.

³ Трельч Э. Историзм и его проблемы / Э. Трельч. – М. : Юрист, 1994. – С. 19.

догматы. История оставалась описанием отдельных событий, определяемых так или иначе практическими тенденциями времени (обмирщение государства, возвышение бюргерства).

В трудах историков Нового времени утверждалась идея исторической активности личности и масс, что определило их активный интерес к народной жизни и национальной истории, развитию общественного сознания. Историки предлагали учиться на исторических примерах, в частности на подвигах великих личностей. В истории-рассказе, истории-повествовании историко-культурные факторы были представлены как внешнее проявление исторических процессов, происходящих в кратком времени.

Однако, изучение прошлого требует, наряду с изображением отдельных явлений во всех деталях, теоретических обобщений и методологического синтеза. До тех пор, пока обобщающая способность человеческого мышления ограничивалась операциями механического, чисто «суммативного» характера, не могло сложиться философское представление об истории культуры.

Тема истории культуры в философии Просвещения. Становление исторической культурологии как относительно самостоятельной области знания можно условно отнести к XVIII столетию. Именно тогда мыслители пришли к выводу, что вопросы современной культуры не могут быть решены без истории. Повествовательная история обратилась к сравнению и к понятию развития, чтобы понять саму себя как вершину развития.

Новоевропейское сознание требовало понимания становящейся все более известной и значимой смены больших культурных периодов, а история стала требовать ответа на вопрос о единстве, цели и смысле, как только она распространилась на достаточно многообразные области. Европейский же регион состоит из «содержаний» самых разных культур, принадлежащих своеобразным историческим мирам и ступеням развития. По мере того как эти культуры сталкивались, соприкасались и одновременно созидали и действовали, европейцы нуждались в понимании своей истории. Таким образом, появление культурно-исторической проблематики было связано с областью мировоззренческой. Философия культуры и историческая наука

сблизились в тот момент, когда возникла необходимость объяснения «культурного разрыва» со средними веками.

Тенденцию к сближению истории и философии культуры (хотя, безусловно, для философии XVIII века в большей мере была свойственна склонность к натурализации истории, нежели стремление придать историчность самой жизни) знаменовали собой призывы просветителей привести последующую историю в соответствие с достижением идеала общественного блага. Основой просветительских идей об общественном прогрессе, который был понят как постоянное приближение к торжеству разума, стала убежденность в неограниченных возможностях наук и преобразовании сознания людей путем просвещения. Мыслители XVIII века подчеркивали решающую роль воспитания в широком смысле, включая не только направленное воспитательное воздействие, но и все совокупное влияние «среды», охватывающее условия жизни, общественные нормы, обычаи и т. д. Подчеркивалось, что среда, в отличие от вечного и неизменного разума, исторически и регионально различна. Так, Ш. Монтескье в трактате «О духе законов» противопоставлял культуры народов, которые сложились в различных исторических средах¹. Просветительская трактовка воспитания, таким образом, наметила выход философии к исторической проблематике.

Просветительская концепция представлена также трудом Ж.-А. Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума»², где история, как прогресс общества и прогресс науки, вместе с просвещением по сути отождествлялись. При таком понимании культура поглощала всю историю общества, охватывая в сущности все, что не есть природой (и, разумеется, Богом).

Таким образом, изучение истории культуры совпадало с изучением общества. Такой подход, несмотря на предполагаемое просветительским идеалом состояние расцвета наук, всеобщего распространения знаний и нравственного совершенствования

¹ Монтескье Ш. Л. О духе законов [перев. А. А. Матешука] / Ш. Л. Монтескье. – М. : Мысль, 1999. – 674 с.

² Кондорсе Ж.-А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж.-А. Кондорсе. – М. : Государственная публичная историческая библиотека России, 2011. – 234 с.

людей через «искоренение предрассудков», означал, по сути, прекращение истории, и вместе с тем, сохранял возможность сопряжения истории и разума, которые в классическом рационализме противостояли друг другу. Но так как культура у просветителей, выступающая как следствие заложенной в человеческом разуме способности совершенствования, это не просто «неприрода», не просто все общественное, а воплощение «истинно человеческого», само решение вопроса – что истинно, а что не истинно, что более совершенно, что менее или несовершенно совсем – приводило к делению народов на культурные и природные. В результате целые исторические эпохи и народы были исключены из культуры.

Философия Просвещения оперирует категориями, которые позволяют развивать учение о культуре: общество, человек, разум, познание. Эти категории одновременно позволили просветителям развить идеи исторического прогресса и сформулировать вопросы о целях, движущих силах и смысле исторического развития. Так формулируется «классическая модель культуры», которая позволяет рассматривать культуру как результат исторического развития человечества и показатель достигнутого им уровня разумных и гуманных общественных отношений. Культура стала названием того, что отличает цивилизованного человека от дикаря, и вообще всего, созданного человеком и для человека, от самосущей природы. Степень дистанцированности от природы – вот что такое культура в подобном понимании.

Просвещение стремилось к целостному восприятию культуры человечества: всеобщее предстало как полюс единства, а многообразие – как исторический разброс конкретных уровней развития человека. Действительно, общее и особенное, таким образом, в культуре связываются не логической, а исторической связью, а это значит, что в понимании их единства фактор времени и обстоятельства места приобретают огромное значение. Однако тогда же обозначилась невозможность «гармонического единства в мире и в человеке «природы» и «культуры», наметилось противопоставление их друг другу (наиболее ярко – в работах Ж.-Ж. Руссо). Ж.-Ж. Руссо показал, что противоречивость человеческого бытия проистекает из противоречивости

исторического движения человека от первобытного к цивилизованному состоянию. Выяснение вопросов о «природе вещей» и «природе человека», возможностей и пределов человеческого разума отныне могло происходить на историческом поле культуры. Историзм предполагает исследование причин возникновения, становления и гибели явлений, их взаимосвязи, преемственности и отличия между ними в ходе истории.

Первым, кто попытался проникнуть в культуру описываемых эпох, был Дж. Вико. Его фундаментальный труд «Основания Новой науки об общей природе наций»¹ стал выражением новаторского научного подхода к сути исторического. Ему принадлежит идея непрерывного развития человеческого рода («поступательное движение наций»). Он выдвинул идею исторического круговорота: все нации проходят в своем развитии три эпохи – «век богов», «век героев», «век людей». М. А. Киссель, автор монографии о творчестве Дж. Вико, высоко оценивает заслуги этого мыслителя перед гуманитарным знанием вообще и подчеркивает, что перед историей они значительны настолько, насколько непреходящи заслуги Фр. Бэкона перед естествознанием: «Подобно Бэкону в естествознании Вико стремится в истории рассеять предрассудки, порожденные антиисторическим пониманием прошлого человеческого общества»².

Немецкий просветитель И-Г. Гердер, органически связав понимание культуры с идеей общечеловеческого, общеисторического, сформулировал идею о том, что вся история культурна. Он представил культуру как историческую ступень совершенствования человечества и связывал ее со степенью развития наук и просвещения: «Мы видим, что во всем творит лишь одно начало – человеческий разум. Везде виден замысел, видны намерения человеческого рассудка, который не перестает думать, хотя и достигает разной степени продуманности своих планов. А потому одна цепь культуры соединяет своей кривой и

¹ Вико Дж. Основания Новой науки об общей природе наций [пер. с итал. А. А. Губера] / Дж. Вико. – М. – К. : «REFEL-book» – «ИСА», 1994. – 284 с.

² Киссель М.А. Джамбатиста Вико / М. А. Киссель. – М. : Мысль, 1980. – С. 60.

все время отклоняющейся в сторону линией все нации»¹. Культуры разных народов, по И-Г. Гердеру, последовательно появляются во времени и существуют в пространстве, каждая культура самоценна и уникальна. Итак, культура, как самостоятельное явление социальной жизни, впервые была презентована во второй половине XVIII века.

Встречное развитие культурной проблематики в истории и философии привело к «наведению мостов» между ними в эпоху Просвещения, дальнейшему накоплению опыта в познании прошлого. Это дало толчок разделению в XIX веке историко-культурно-теоретической рефлексии на две ветви: одна – осознание необходимости дальнейшего накопления фактических данных о разных сторонах жизни прошлых поколений; вторая – теоретические размышления над смыслом и содержанием исторического процесса. В какой-то мере эти направления пытались сосуществовать, однако диссонанс между ними постоянно нарастал. В следствие все более разительных отличий между накопленными историческими фактами и способами их философского обобщения, профессиональная историография культуры все больше дистанцировалась от философско-исторических доктрин.

Превращению истории культуры в отрасль профессиональной деятельности способствовали романтики. В первой половине XIX века романтическая историография перенесла внимание со всего человечества на отдельные народы и нации как носителей своеобразных, особенных и неповторимых культурных ценностей. Культурно-историческая концепция романтиков стала предпосылкой иного, более сложного восприятия исторических процессов человечества. Важнейший постулат этой концепции: каждая отдельная историко-культурная область имеет свой особый путь развития.

Описанием институциональных механизмов социальной регуляции была увлечена позитивистская история. В исследовательский фокус стала включаться не только политическая, но и экономическая, социальная и культурная

¹ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. – М. : Наука, 1977. – С. 440 – 441.

жизнь (изучались функции таких институтов культуры, как религия, мораль и т. д.). Идеи позитивизма имели огромное влияние на развитие общей историографии. Например, в Англии стала популярной работа Г. Т. Бокля «История цивилизации в Англии», в которой ученый стремился описать историю страны как составную часть единого процесса развития человечества к цивилизации¹. Французский позитивист И. Тэн, пропагандируя идеи еще большей сциентизации истории, сравнивал общество с анатомическим устройством человека. Его метод предусматривал описание антропологических и природно-климатических особенностей людей и народов². Среди украинских ученых последователями позитивизма были В. Б. Антонович, М. П. Драгоманов.

Дескриптивно классифицирующий метод долгое время играл доминантную роль в исследованиях истории культуры, описывая элементы и черты культуры, а не ее саму как систему. Исследовательский процесс развивался сугубо эмпирически. Например, в исследованиях Дж. Фрезера³ и Э. Б. Тайлора⁴ культура предстает как простое перечисление разнородных явлений. Истории-описания акцентировали внимание на отдельные элементы культуры, а не на связи между ними. Благодаря этому методу европейской теоретической мыслью был накоплен огромный эмпирический материал, описывающий жизнедеятельность отдельных культур.

Особое значение дескриптивно-классифицирующий метод имеет для развития исторической науки. Вместе с тем, специальные науки, занимающиеся изучением различных аспектов культуры, не дают ответов на вопросы философского характера о ее месте культуры в истории. Правомерно предположить, что масштабы научного познания

¹ Боряз В.Н. Категории «история» и «современность» и их методологическое значение / В. Н. Боряз // Категории исторических наук: сборн. ст. – Л. : Наука, 1988. – С. 10 – 35.

² Тэн А. Об уме и познании [перев. с фр., испр. и доп. Н. Н. Страхова] / А. Тэн. – СПб. : Издание Л. Ф. Пантелеева, 1894. – 542 с.

³ Фрезер Дж. Золотая ветвь / Дж. Фрезер. – М. : Политиздат, 1986. – 703 с.

⁴ Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. – М.: Политиздат, 1989. – 572 с.

действительности намного уступают грандиозной фактической включенности в нее человека. Ведь классическое историческое исследование ограничивается наблюдением связи и преемственности явлений. Концептуальные представления о культуре в различных общественных науках – антропологии, этнографии, искусствоведении, лингвистике связаны с изучением индивидуально-групповых форм человеческого бытия. На этом уровне понимания вопрос о сущности культуры специально не ставится. Культура уже предзадана познающему как сумма наличных предметов и ценностей, составляющих культурный фонд общества, который надо описать, классифицировать, изучить.

Совершенствуя методы и технические приемы конкретного исследования общественной жизни человечества, историческая наука из века в век наращивала свои познавательные возможности и в наше время стала важным фактором, существенным образом влияющим на культурфилософию. В таком плане историческая наука должна сохранить себя как самостоятельный источник философского познания. Однако дескрипция есть лишь первая ступень к осмыслению истории культуры.

В процессе культурологического исследования исторического события главными оказываются те глубинные структуры, на которые это событие опирается, т. е. не те или иные приемы в общественно-политических реалиях, а изменения в сознании, в культуре. Историческое знание, как оно развивалось на протяжении XIX и XX ст., вместе с тем сохраняет свой творческий потенциал и не может быть отвергнуто. Однако для исследования истории культуры необходимы огромные усилия, как в плане бережного и всестороннего накопления и анализа конкретного материала истории, так и прежде всего в плане теоретическом и гносеологическом.

Достигнув большого искусства в практике конкретно-исторических исследований, историки, как правило, не были искушены в философской рефлексии. Историк видит задачу в выработке определенного знания о прошлом, стремясь по возможности избежать какой-либо его модернизации,

истолкования по аналогии с настоящим. Следует отметить, что философская основа все-таки проявляется даже при эмпирической работе, как только она выходит за пределы правил критики источников и реконструкции простых фактов.

Философский интерес человека к истории культуры следует отличать от профессионального историзма. Для каждого человека значима и притягательна картина истории культуры, благодаря которой мы понимаем самих себя. История, рассматриваемая с позиции современности, требует от нас, чтобы мы вычленили и подчеркивали те периоды, в которых возникли решающие элементы нашей сегодняшней жизни. Важно выявлять не отдельные, разорванные отрывки исторического наследия или их совокупность, а проявления духа, как определяющего жизнь. Великим историкам присуще и то, и другое.

В то же время проведенный анализ свидетельствует, что дескриптивно классифицирующий метод не в состоянии предложить ответы относительно смысла истории. Прошлое, если оно оторвано от настоящего, превращается в чистое представление и не может иметь никакой ценности. Ценности событиям прошлого придает то, что они не просто прошедшие факты, не просто мертвое прошлое, а прошлое живое, наследие прошлых мыслей, которые историк культуры через работу исторического сознания, делает своими собственными.

1.2 Историчесофские интерпретации социокультурных макродинамических процессов

К XVIII веку процесс накопления колоссального количества ярких фактов заслонил глубинные процессы, протекающие под их покровом. Познание культуры требовало философско-исторических исследований, поиска внутреннего смысла, кроющегося за всеми фактическими данными. То есть, если отдельные исторические науки имели дело с особыми областями исторической жизни, то задачей философии истории явилось объединение добытых ими результатов в цельную картину всей истории человечества.

Лишь с развитием историософии историческая культурология стала выделяться в самостоятельное направление теоретической мысли. Философии истории, по мнению Э. Трельча, принадлежит логически-методическое обоснование познания истории и «понимание исторической действительности, направленное на возникновение из нее мысли о цели и культурном синтезе»¹.

Одна из культурологических проблем сводится к дилемме: единая история мировой культуры или история локальных культур? Можно ли говорить о планетарном единстве человечества и его культуры? Или множественность культурных миров вовсе не тяготит к единству? В философско-исторической и культурологической мысли выделяются два типа ответов на эти вопросы. Первый утверждает, что существует единая история человечества; история осуществляется в смысле культур, каждая из которых живет своей собственной, самодостаточной, обособленной жизнью. Схема-история, таким образом, представляет собой не однонаправленный линейный процесс, линии развития культур расходятся (концепции Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби, Э. Трельча, Э. Майера и др.). Второй тип ответов исходит из идеи универсальности и всемирности истории. В многообразии социокультурного мира можно проследить единую линию развития человечества, ведущую к созданию общечеловеческой культуры (концепции М-Ф. Вольтера, Г. Лессинга, И. Канта, И-Г. Гердера, К. Ясперса и др.).

Таким образом, формы историософского анализа культурно-исторического процесса неоднозначны. В целом можно выделить два основных подхода, различным образом представляющих историю культуры: всемирно-исторический (линейный, стадийный), цивилизационный (циклический, локальный).

Эволюционные модели социокультурной динамики. Первая из этих форм основана на идее целостности всемирной истории и базируется на теориях линейного развития истории и культуры. В таком значении философия истории есть не что иное, как

¹ Трельч Э. Историзм и его проблемы / Э. Трельч. – М.: Юристъ, 1994. – С. 86.

всеобщая, или всемирная история. Философия истории определялась как философия объекта не какого-нибудь специального исторического исследования, а всемирной истории. При этом устанавливались принципы человеческого универсума (под историческим универсумом понимается наиболее обширное историческое целое, какое только возможно мыслить).

Идея всемирной истории связана с христианской идеей божественного промысла, управляющего судьбами человечества. Отсутствие или наличие связи между отдельными звеньями цепи, составляющей историю человечества, заполняется верой в это высшее руководство, которому лишь одному известна цель существования или чередование человеческих обществ. В христианской историософии смысл истории рассматривался как последовательное движение человека к Богу. Человек в процессе этого движения должен был становиться совершеннее и свободнее, превращаться в сознательного творца исторического процесса. Все предшествующее появлению христианства схематизировалось в течение всех средних веков под формулой четырех монархий Даниилова пророчества: ассирийской, персидской, македонской, римской, а затем священной Римской империи германской нации. Для последующей истории в этой схеме места не было¹.

Средневековая схема всемирной истории подверглась всестороннему критическому анализу уже в эпоху Нового времени. Однако следует отметить, что сама идея линейного развития культуры, наоборот, получила всемирное распространение под влиянием взглядов протестантизма в Англии и Германии, Просвещения во Франции. Из теологической она постепенно превратилась в метафизическую и рационалистическую.

В Англии от Ф. Бэкона до Г. Бокля ход мирового процесса объяснялся накоплением опытного знания. Во Франции от Вольтера до А. Кондорсе та же идея была развита в борьбе с католической идеологией – как освобождение человечества от средневековых суеверий и преодоление католицизма путем

¹ Неретина С. С. Верующий разум. К истории средневековой философии / С. С. Неретина. – Архангельск: Издат. Поморск. педагог. ун-та, 1995. – 183 с.

секуляризации науки, торжества разума¹. Так, Вольтер выступил против теологического взгляда на историю, согласно которому все народы делились на «богоизбранные» и народы, «до которых богу не было никакого дела». Основной труд Вольтера о всемирной истории «Опыт о нравах и духе народов», по выражению И. Пригожина и И. Стенгерса, «внес светильник философии в темные Архивы Истории»². Вольтер считал древнейшими народами, кроме библейских, народы Индии, цивилизаций доколониальной Америки. Как просветитель, совершенно не связывал вклад народов в мировую культуру с принадлежностью к той или иной религии.

В то же время, следует отметить, что жители Западной Европы в первую очередь отмечали свою принадлежность к христианству (по утверждению К. Коукера³, до Утрехтского мира 1713 года речь в договорах часто шла о Европе как о «христианской республике»). Безусловно, это было латинское, а не восточное толкование. Именно латинские христианские королевства воевали в крестовых походах и не испытывали никакого чувства вины за происшедшее в 1204 году разграбление Константинополя, который был центром восточного христианства. Когда в середине XVII века слово «Европа» впервые стало употребляться вместо слова «христианство», это было отражением нового сознания.

Восходящая к эпохе Просвещения вера в прогресс человеческих знаний укрепляла представление об однонаправленном, монолинейном движении истории. Прогресс мыслился как постепенное проникновение европейской цивилизации во все регионы мира. Оценивая различные культурные миры, просветители вовсе не стояли на точке зрения их полной несовместимости. Культуры этих народов оценивались как сравнительно однородные, поскольку они основывались либо

¹ История и культурология [под ред. Н. В. Шишовой]. – М. : Логос, 1999. – С. 25 – 26.

² Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М. : Наука, 1986. – С. 95.

³ Коукер К. Сумерки Запада [Электр. ресурс] / К. Коукер // Иностранная литература. – 2000. – № 5. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/inostran/2000/5/kouker.html>.

на культуре средневековья, либо на культурных традициях Библии. Поэтому в Индии просветители усматривали ту же самую линию развития человечества, которую они видели в Европе. Иначе говоря, считалось, что другие народы переживают вчерашний день Европы и должны непременно подойти к той точке культурной динамики, от которой еще дальше уйдут тот час же по пути прогресса европейцы.

Итак, история в линейной концепции представлялась как некоторая «стрела времени», направленная от «золотого века» или к нему, понимаемому как рационально организованная общественная жизнь. И человечество последовательно «проходит» этапы своего исторического бытия. Мир предзадан; наличие законов, определяющих историческое развитие, объясняется через «скрытые» физические силы: человек знает, что они есть и задача заключается для классического исторического разума в познании этих законов.

Существенный вклад в разработку просветительских идей внес А. Тюрго. Как мыслитель, он предвосхитил исторический подход в осмыслении прошлого. Например, он рассматривал средневековье как необходимый этап в развитии европейского общества: «даже такие глухие века медленно, но верно подготавливают более счастливые времена»¹. Позиция А. Тюрго, на наш взгляд, явилась конструктивным вкладом в развитие культурфилософской мысли.

Идеи прогресса с особой убедительностью представлены Ж.-А. Кондорсе в его очерке истории человечества от первобытных времен до французской революции, где последовательно сменяются девять эпох. Мыслитель использует два подхода к событиям и фактам всемирной истории:

- первый, ограничиться наблюдением, познанием общих фактов и неизменных законов развития» человеческих способностей,

¹ Тюрго А. Р. Избранные философские произведения [Электр. ресурс] / А. Р. Тюрго. – М. : Соцэкгиз, 1937. – С. 139. – Режим доступа: <http://istmat.info/files/uploads/29715/turgot.pdf>.

«того общего, что имеется у различных представителей человеческого рода»¹;

- второй, рассматривать с точки зрения результатов относительно индивидов, сосуществующих одновременно на данном пространстве.

В Германии идея всемирной истории трансформировалась в трудах философов от И-Г. Гердера до Г. Гегеля в учение о постепенной гуманизации человечества и приобщении его к свободе. Так, философия истории И-Г. Гердера – первая всеобъемлющая попытка построения научно-гуманитарной «теории» культуры. Подобная мировоззренческая направленность предстает в виде исторической эволюции человека и его мира на пути к подлинной «человечности, гуманности как высшей цели развития человеческой природы»².

Каждый народ, по И-Г. Гердеру, использует достижения своих предшественников и готрвит почву для преемников. Непрерывная цепь культурного развития берет свое начало в Азии, где появились древние языки и письменность, искусство и науки, земледелие и скотоводство. И-Г. Гердер полагал, что греки, усвоив достижения предшествующих им культур, были наиболее выдающимся народом в прогрессе человечества. В свою очередь Греция дала мощный импульс развитию римской культуры. Рим абсорбировал древний мир, впитав его в себя, много усвоил от него, создав новую цивилизацию, плодами которого воспользовались последующие народы. Необходимым и важным звеном в культурной эволюции человечества И-Г. Гердер считал средневековье, расходясь в его оценке с теми просветителями, которые рассматривали «темные» средние века как шаг назад. Большой вклад в копилку мировой культуры в это время, по его мнению, внесли восточные народы, и прежде всего арабы. Так, И-Г. Гердер показал, как единая культурная цепь соединяет культуру всех времен и народов. Для него общий закон природы –

¹ Кондорсе М. Ж. А. Н. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума [Электр. ресурс] / М. Ж. А. Н. Кондорсе. – М., 1936. – С. 4. – Режим доступа: http://old.istmat.info/files/uploads/28689/condorcet_tableau-du-progres-de-raison-humaine.pdf.

² Гроф С. За пределами мозга / С. Гроф. – М., 1993. – С. 428.

«превращение хаоса в миропорядок» – царит также в истории, и осуществляется он культурой.

По И-Г. Гердеру, человечество в общекультурном прогрессе движется к возрастанию гуманности, воспринимаемой как общечеловеческая характеристика. Вследствие этого понятие прогресса выступало в качестве характеристики нравственного совершенства человека, уровня его культуры. Подчеркивая огромное влияние духовной действительности человека, философ решал эпистемологическую проблему с точки зрения морализующей истории, призванной воспитывать на положительных примерах.

Вместе со своей приверженностью к всеохватывающей идее гуманизма и к надисторической нравственной цели человечества, И-Г. Гердер указывает и на особую способность исторических эпох, культур развиваться из самих себя. Философ отмечает, что «общечеловеческое» в культуре – это ни в коем случае не одинаковое, и тем более не «европейское», оно образует совокупную целостность, в которую объединены все формы и варианты, каждый из которых в отдельности односторонен и несовершенен, но, в то же время, и самоценен¹.

Таким образом, для новоевропейской историософии характерен глобальный историзм с его субстанциональными схемами культурного развития. Теснейшим образом взаимосвязанные идеалы образуют единое целое, как бы задают ту систему координат, сквозь призму которой и рассматривается история.

«Философия истории» Г. Гегеля стоит в стороне от теорий общественного прогресса Ж. Кондорсе, И-Г. Гердера, которые предметом исследования брали общество и человека, а не абсолют и в своих обобщениях исходили из анализа социокультурных факторов. Г. Гегель использует логику развития самопознающего абсолюта. Как известно, немецкий философ пытался показать весь ход исторического развития человечества как ступень познания абсолютного духа. Для него История – это не результат практической деятельности людей, а процесс, осуществляющийся вне субъекта и независимо от его активности, процесс,

¹ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. – М. : Наука, 1977. – 703 с.

совершающийся в силу развития абсолютного духа. Следование принципу свободы требовало продолжительной культурной работы.

Суть культуры Г. Гегель видел в том, чтобы освободить человечество от «субъективного произвола», индивидуальных страстей, и поднять его до всеобщих принципов разума. «Интерес идей, – пишет Г. Гегель, – состоит в процессе понятия их единичности и природности через естественную необходимость, так же как и через произвол потребностей, до формальной свободы, и формальной всеобщности знания и воления, процессе превращения субъективности, взятой в ее особенности, в культурную субъективность»¹. Для мыслителя развитие человека завершается в приобщении к надсубъективной, идеальной сущности в образе государства, права, нравственности и т. д.

Культурно-исторический процесс Г. Гегель рассматривает как движение к свободе во всем многообразии ее проявлений – от философии, религии и искусства. Например, философ отмечает, что народ без искусства лишен исторической памяти, а без исторической памяти он уже теряет свою целостность. По Г. Гегелю, степень прогресса, достигнутая народом в культурно-историческом развитии, должна измеряться ступенью, на которую данный народ поднялся в развитии своей государственно-правовой организации. А догосударственное устройство народов, историю первобытного состояния Г. Гегель исключал из своей культурно-исторической концепции. Он также обращается к осмыслению многообразных культурных форм в истории человечества. Каждая конкретно-историческая культура предстает ступенью в саморазвертывании мирового духа, стремящегося к своему полному осуществлению.

Г. Гегель в своей «Философии истории»² утверждал, что лишь народ, который является существенной частью Истории, может считать себя исторически важным. Все другие лишены истории, так как им нечего сказать миру. Их культуры имеют частное

¹ Гегель Г. В. Ф. Философия истории [перев. с нем. А. М. Водена] / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Наука, 1993. – С. 215.

² Гегель Г. В. Ф. Философия истории [перев. с нем. А. М. Водена] / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Наука, 1993. – 480 с.

значение и существуют лишь внутри собственных географических границ. Тем самым немецкий философ исключил всю Восточную Европу из европейской культурной истории. Г. Гегель недооценивал роль славянских народов: отмечая их способность основывать государства, иногда принимать участие в борьбе как авангард, в то же время отводил им «промежуточное положение» между христианской Европой и нехристианской Азией. Не признавая события, имевшие место в Восточной Европе, частью истории, Г. Гегель, тем не менее, не отрицал, что время от времени там происходило нечто значительное. Философ отмечает, что славяне в определенной степени были введены в сферу западного сознания, однако не являются «независимым элементом тех исторических этапов, которые Разум прошел в мире». Важно, что многие восточноевропейские мыслители соглашались с Г. Гегелем и, подвергая анализу свою историю, испытывали порой глубочайшее уныние. Так, И. Надь отмечал, что история всегда отбрасывала венгров в сторону, хотя они дважды спасали Запад от азиатского нашествия.

Гегелевская концепция всемирной истории содержит определенные эпистемологические ограничения: 1) представление о завершенной целостности исторического процесса; 2) политико-правовой масштаб оценки не годится в качестве основополагающего критерия культурно-исторического процесса; и, наконец, 3) связное изложение хода истории достигается за счет абстрагирования от всего неевропейского, превращенного в лишенную развития гомогенную массу.

Универсальность истории, действие в ней общих и объективных закономерностей подчеркивал, кроме Г. Гегеля, К. Маркс. У Г. Гегеля история проходит три этапа – восточный (азиатский), греко-римский (античный) и германский (европейский) мир, а у К. Маркса в подготовительных рукописях к «Капиталу» – докапиталистическое, капиталистическое и посткапиталистическое общества.

Подход, сформированный К. Марксом, ориентирует научную мысль на язык политико-экономических категорий и логических форм существования. На основе диалектической логики движения понятий и стоящих за ними явлений общественной жизни история

народов предстает как единый, внутренне связанный процесс прогрессивного развития и совершенствования форм общественной жизни. Здесь логическая идея – поступательное, в диалектических формах представленное развитие отдельных народов и единого человечества есть объективный принцип общественной жизни, а в качестве господствующего императива выступает идея самодвижения логических понятий. Перепрыгнуть этапы своего развития отдельному обществу и человечеству в целом объективно невозможно, ибо каждый этап этого развития есть определенное качество жизни, которое с необходимостью должно быть прожито народом количественно. Данный императив свое наиболее полное политико-экономическое завершение нашел в концепции, представленной именно К. Марксом, в частности, в теории общественных отношений в общественно-экономической формации.

Всемирно-исторический процесс определялся К. Марксом как движение от первого бесклассового общества (первобытнообщинного строя) через классовые (рабовладение, феодализм, капитализм) к новому бесклассовому обществу (коммунизму). Утверждалось, что смена общественно-экономических формаций осуществляется преимущественно революцией и составляет всеобщий объективный закон исторического развития. Сам К. Маркс, сформировавший теорию формаций как обобщение исторического пути Европы, осознавал многообразие мира, невозможность подвести все страны под формационные характеристики. Поэтому государства с особым характером развития он отнес к так называемому азиатскому способу производства¹.

Учение о формациях претендовало на универсальность применения. Конкретное историческое познание было призвано подтверждать истинность философско-исторической системы. Оно выделяло один аспект исторической жизни – социально-экономический. Конечно, марксистский подход обладал известной ограниченностью: сама природа метафоры «базис/надстройка» свидетельствует об известных ограничениях: объяснения,

¹ Барг М. А. Эпохи и идеи: становление историзма / М. А. Барг. – М. : Прогресс, 1987. – С. 120.

исходящие из дихотомии «базис/надстройка», есть объяснение причинно-следственное¹. Логический метод осмысления истории, неразрывно связанный с телеологическим подходом, предполагал рассмотрение в единстве настоящего, прошлого и будущего исторические перспективы объекта. Самоценность и самодостаточность каждого общественного состояния игнорируются, любой этап истории видится лишь как ступень к последующему.

В рамках подобного понимания истории мало места остается для человеческой свободы, для выбора того или иного пути развития. Материалистический путь вел к подмене свободы человеческого духа необходимостью законов природы, делая человека «заложником и коллективным рабом» необходимости и убивая тем самым личность. Человеческая свобода, понимаемая только как «осознанная необходимость», выступает в чрезвычайно урезанной и обедненной форме. Подобное упрощение вело к дегуманизации истории, игнорированию самой сущности исторического процесса – истории людей. В результате сосредоточения интересов на политико-экономической и социологической проблематике, человек – реальный участник и творец истории – был как бы «потеснен» безличными силами и процессами либо вовсе забыт. Интерес историков явственно переместился с индивидуального и человеческого на надындивидуальное и социальное. Сведение всего многообразия «мира людей» к формационным характеристикам вело к игнорированию или недооценке человеческого начала, в чем бы оно ни выражалось, – в религии или в иных формах иррациональности, в проявлениях индивидуальности. Это привело к неспособности сколько-нибудь глубоко и адекватно анализировать феномены духовной жизни и всерьез считаться со всеми ее пластами и аспектами.

Само понятие культуры у Г. Гегеля, и у К. Маркса не носило широкой социально-философской и познавательной нагрузки и выступало во многом второстепенным в их системе категорий. Однако, категория «культура» лежит в ином плане, нежели

¹ Порк А. А. Историческое объяснение. Критический анализ немарксистских теорий / А. А. Порк. – Таллин : Эзсти раамат, 1981. – 243 с.

категория «формация» и не может быть к ней сведена. А этот подход предполагает растворение специфики всех духовных сфер жизни общества в социально-экономической сфере, подчинение их законам базиса.

Теперь, когда формационная парадигма истории, при которой главное смена способов производства, осознается как частность, далекая от универсального методологического подхода, понимание сути универсализма всемирной истории, то есть антропологическое ее измерение, могло быть достигнуто благодаря превращению понятия «цивилизация», которым до сих пор оперировала только как инструментом чисто описательным, в ведущую (высшую) парадигму исторического познания.

Убеждение в существовании «железных законов общественного развития» легло в основу особого направления в философии истории, которая была названа историцизмом. Типичным историцистом был и К. Маркс, претендовавший на открытие законов экономического развития, которые, по его мнению, должны были определять и политическое, и культурное развитие человечества. Но в историософии возникло и направление, отрицавшее историцизм. Ярким представителем этого направления был К. Поппер, приведший аргументы в пользу антиисторицизма.

Рациональное познание общих с современными тенденций в истории позволяет создать целостный образ исторического процесса, такой как развитие хозяйства и производственных отношений для марксизма или развитие человеческого духа для социологии позитивизма. Особенности локальной истории не укладывались в общие схемы, не выводились логические черты культуры прошлого, значительно отличающихся от существующей реальности и личного опыта историка.

Циклические модели социокультурных макродинамических процессов. История культуры, как особая ценность, цель познания, выступает в циклических теориях исторического процесса, возникших в противоположность рационалистической концепции общественной жизни. Наиболее полным выражением такой объяснительно-реконструирующей формы человеческой истории

является концепция культурно-исторической жизни народов. Истоки этой концепции не менее древние, чем всемирно-исторической. В европейской традиции она возникает как концепция Геродота, впервые противопоставившего Европу и Азию как самостоятельные и особенные формы жизни. Культура здесь стала выступать в качестве одной из центральных в познании и объяснении истории общества.

В XX веке ученые все больше стали отказываться объяснять историю общества и цивилизаций ее зависимостью от экономики. Последняя представлялась важнейшим, но не определяющим фактором. Об эпистемологическом разочаровании мыслителей в возможностях экономической истории Ф. Гваттари отмечал так: «экономическая семиотизация может оказаться зависимой от факторов коллективной психологии, как то можно констатировать на примере чувствительности биржевых показателей к флуктуациям общественного мира»¹. Субъективность множественна, по выражению М. Бахтина, и ей неведома господствующая интенция детерминирования, руководствующаяся однозначной причинностью. Поэтому, господствующие универсалистские идеи в понимании сути исторического процесса начинают уступать место локальным концепциям.

Почва для выработки концепции мировоззренческого плюрализма была подготовлена в начале XX века, как реакция на времена кризисного состояния европоцентристского мира в эпоху Первой мировой войны. Тогда возникли основания для постмодернистского историзма как результата надлома системы модернизма и всей системы его целостности. В итоге возник принципиально иной – цивилизационный подход, основанный на идее развития неповторимых национальных культур. Формационная парадигма истории, при которой главное – смена способов производства, стала осознаваться как частность, далекая от универсального методологического подхода. История

¹ Гваттари Ф. Язык, сознание и общество (О производстве субъективности) / Ф. Гваттари // Логос. Ленинградские международные чтения по философии культуры. – Кн.1. Разум. Духовность. Традиции. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. – С. 152.

человечества теперь рассматривалась как пространство, заполненное регионально-культурными организмами или локальными цивилизациями.

Понимание сути универсализма всемирной истории, то есть человеческое измерение может быть достигнуто благодаря превращению понятия «цивилизация», которым до сих пор оперировала только как инструментом чисто описательным, в ведущую (высшую) парадигму исторического познания. Цивилизационный подход, как наиболее масштабный, схватывает устойчивые компоненты человеческой истории (антропологические, этнические, культурные).

Понятие цивилизации является одним из сложных, оно охватывает собою совокупность всех открытий, сделанных человеком, и всех изобретений; оно определяет сумму идей, находящихся в обращении, и сумму технических приемов, это понятие выражает также степень совершенства науки, искусства и промышленной техники, оно показывает данное состояние семейного и социального строя и вообще всех существующих социальных учреждений. Наконец, оно резюмирует состояние частной и общественной жизни, взятых в их совокупности. Французский историк Ж. Ле Гофф в знаменитой книге «Цивилизация средневекового Запада»¹ отмечал, что в каждой цивилизации есть разные слои культуры, различающиеся в зависимости от своего социального или исторического происхождения, а их комбинации, взаимовлияния и слияния ведут к синтезу новых структур.

Язык этой концепции ориентирует на восприятие общественной жизни и развития с точки зрения их сущности как органических форм вещества. Императивное звучание здесь приобретает уже момент естественно-природной сущности общественной жизни, что находит свое выражение, в частности, в доминанте органических законов над законами непосредственно общественной жизни (экономическими, политическими). Общественная жизнь предстает тем самым как процесс развития биологической формы живого вещества, проходящий ступени

¹ Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. – М. : Высш. школа, 1992. – С. 106.

своего естественного возникновения, расцвета, упадка и гибели. Соответственно и жизнь народов представляется не как жизнь единой, самосозидающей общечеловеческой системы, а преимущественно, как жизнь отдельных народов (отдельных органических форм) в многообразии вариантов их культурно-исторического существования. Отдельное, особенное, неповторимое здесь господствует над всеобщим, системосозидающим. Элемент стоит выше системы. В таком случае всеобщностью оказывается закон возникновения, расцвета, увядания и гибели в конечном счете органически понятых форм общественной жизни. Культура, а вместе с ней и народ, ее взрастивший, придя в мир общественной жизни, однажды уходят из него, оставляя память в форме цивилизованных останков.

От гегелевского логицизма, от стремления свести весь культурно-исторический процесс к одной стержневой логике, находящей свое завершение в некой высшей точке отказывается О. Шпенглер. Для него нет единой мировой культуры как аналога гегелевской абсолютной идеи, а есть лишь «настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта, к которому каждая из них строго привязана всем ходом своего существования, чеканящих на своем материале человечестве – собственную форму и имеющих каждая собственную идею, собственные страсти, собственную жизнь, волнения, собственную смерть»¹. В отличие от Г. Гегеля, О. Шпенглер видит не две стороны объективного хода вещей – созидание и разрушение, а одну – тенденцию к гибели, выражающую его пессимизм.

Согласно О. Шпенглеру, культура возникает тогда, когда из первобытного, хаотического состояния рождается «великая душа», которая появляется на определенном ландшафте. Если у Г. Гегеля первичной была логика, то у О. Шпенглера – душа культуры. «У каждой культуры есть собственный тип в истории, в стиле которой он непосредственно созерцает, чувствует и переживает

¹ Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: в 2-х т. [пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова] / О. Шпенглер. – М. : Мысль, 1998. – Т.1. Гештальд и действительность. – С. 56, 151.

общее и личное, внутреннее и внешнее, всемирно-историческое и биографическое становление»¹.

О. Шпенглер, как сторонник циклического развития культуры, предлагает рассматривать историю как форму существования культуры. Культура для него – феномен всякой прошедшей и текущей мировой истории. Также мыслитель обращается к проблеме псевдоморфизма: «Историческими псевдоморфозами я называю случаи, когда чуждая древняя культура довлеет над краем с такой силой, что культура юная, для которой край этот – ее родной, не в состоянии задышать полной грудью и не только что не доходит до складывания чистых, собственных форм, но не достигает даже полного развития своего самосознания. Все, что поднимается из глубин этой ранней душевности, изливается в пустотную форму чуждой жизни; отдавшись старческим трудам, молодые чувства костенеют, так что где им распрямиться во весь рост собственной созидательной мощи? Колоссальных размеров достигает лишь ненависть к явившейся издалека силе»².

В разное время культурно-историческая концепция разрабатывалась Н. Я. Данилевским, П. Я. Чаадаевым, О. Шпенглером, А. Тойнби, П. Сорокиным и другими мыслителями. Они рассматривали исторические эпохи как существующие параллельно, независимо друг от друга. Внутри каждой цивилизации возможен и прогресс и регресс. Все зависит от точки зрения, от позиции, выбранной исследователем. То, что сегодня расценивается как прошлое, может завтра оказаться воистину перспективным, жизнесозидающим.

Одним из первых, кто выступил с позиций цивилизационного подхода и обосновал концепцию культурно-исторических типов, был русский историк, славянофил Н. Данилевский. Он доказывал, что славянство представляет собой особый исторический тип с целым набором признаков: этнографических, географических и др. Всего Н. Данилевский насчитывал 10 замкнутых образований

¹ Там же. – С. 289.

² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2-х т. [пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова] / О. Шпенглер. – М. : Мысль, 1998. – Т. 2. Всемирно-исторические перспективы. – С. 193.

(культурно-исторические типы). Кроме того, мыслитель отмечал, что такая общепринятая группировка в рассмотрении всемирной истории, как деление на древнюю, среднюю и новую истории, не удовлетворяет требованиям современной науки. Так, он пишет: «Деление истории на древнюю, среднюю и новую, хотя бы и с прибавлением древнейшей и новейшей или вообще делением по степеням развития – не исчерпывает всего богатого содержания ее»¹.

Н. Данилевский предлагает «естественную» систему для исторической науки, вводя недостающее понятие типа исторического развития: «Формы исторической жизни человечества, как формы растительного и животного мира, как формы человеческого искусства (стили архитектуры, школы живописи), как формы языков (односложные, приставочные, сгибающиеся), как проявление самого духа, стремящегося осуществить принципы добра, истины и красоты (которые вполне самостоятельны и не могут же почитаться один развитием другого), не только не изменяются и совершенствуются повозрастно, но еще и разнообразны по культурно-историческим типам. Поэтому внутри одного и того же типа (или цивилизации) можно выделять такие формы исторического движения, как древняя, средняя и новая история»².

Ключевое понятие типа исторического развития позволяет выделить и описать во всемирной истории эти самые цивилизации. В истории социальных идей и современной социологии имеется множество классификаций и периодизаций истории, авторы которых полагают, что подобные классификации призваны служить рубежами для всеобщей истории человечества, а не для отдельных его представителей – самобытных цивилизаций. Вот примеры подобных периодизаций: К. Маркс – феодализм, капитализм, социализм; Д. Белл – доиндустриальное,

¹ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к Германско-Романскому / Н. Я. Данилевский. – М. : Мысль, 1991. – С. 85.

² Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к Германско-Романскому / Н. Я. Данилевский. – М. : Мысль, 1991. – С. 85.

индустриальное, постиндустриальное общество; А. Тоффлер – цивилизации первой, второй и третьей волны и другие подобные классификации. Согласно же схеме Н. Данилевского, такие периоды можно выделить только для отдельной цивилизации, а не для всего человечества.

А. Тойнби, представив концепцию множественности цивилизаций в 12-томном труде «Постижение истории», исследовал 21 цивилизационный тип, в последствии сократив свою схему до 13 самостоятельных локальных цивилизаций. В современном мире, по его мнению, существует одновременно пять цивилизаций. Исходя из позиций культурологического плюрализма он развил представление о круговороте локальных цивилизаций, сравнивая этот процесс с биологической эволюцией. В отличие от своих предшественников А. Тойнби полагал, что в будущем возможны достижение единства человечества на основе единства мировых религий и переход к «всемирной» религии. В противоположность видимой повседневной изменчивости Тойнби настаивает на «ощущении жизни как целостности»¹. Он отвергает непрерывность истории. Более приемлемой он считает аналогию между историческим процессом и непрерывностью жизни. Каждый момент исторического развития понимается как самоопределяемая ценность и начало следующего исторического состояния. Именно так осуществляется направленность истории в пространстве и времени. Время ощущается исследователем как пространство исторической жизни.

П. Сорокин в 4-х томном труде «Социокультурная динамика» исследовал три культурных типа: идеациональный, сенситивный, идеалистический. Он доказывал, что ни одна из форм культуры не беспредельна в своих созидательных возможностях, они всегда ограничены. В противном случае было бы не несколько форм одной культуры, а единая, абсолютная, включающая в себя все формы².

Яркое выражение цивилизационный подход находит в концепции, названной ее автором, А. Н. Гумилевым, «теорией

¹ Тойнби А. Постижение истории / А. Тойнби. – М.: Прогресс, 1990. – С. 18.

² Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин – М. : Наука, 1992. – 426 с.

этногенеза»¹. Теория этногенеза – оригинальное продолжение и развитие культурно-исторической концепции общественной жизни и развития. Процесс этногенеза состоит из цикла, включающего в себя четыре фазы: возникновение, подъем, упадок и умирание этноса. Рождение культуры связывается с появлением нового этноса.

А. Н. Гумилев отмечает, что человек не существует вне этноса. История этноса в сочетании с историей ландшафтов и историей культуры составляет «этническую историю». При возникновении этноса действует «импульс пассионарности», способность и стремление к изменению окружения.

С точки зрения этногенеза, история общества протекает в двух параллельных мирах – «этноприродном» и «этносоциальном». Язык этой истории еще больше актуализирует роль естественно-природного начала социальных форм жизни. Ключевым объяснительным понятием здесь выступает «пассионарность» как биохимическая энергия живого вещества. Но вместе с тем не отрицается и концепция всемирно-историческая и связанный с ней язык социальных форм жизни (моральных категорий в частности). Рождающийся этнос, как сгусток энергии, «одевается» в соответствующие его эпохе социальные формы, развивая их в соответствии с имеющимся биохимическим зарядом и его напряжением. За жизнью государственной, жизнью материальных и духовных форм культуры скрывается, таким образом, движение биохимической энергии живого вещества, получивший в теории этногенеза наименование пассионарной. Именно действием этнических полей и постепенной утратой пассионарности в определенной фазе этногенеза объясняет А. Н. Гумилев все историко-культурные реалии.

Отмечая преимущество цивилизационного подхода, выделим его универсальность, благодаря которой способность преодолеть европоцентризм. Эта теория, в значительной мере учитывая опыт других школ и направлений, носит сравнительный (компаративный) характер.

¹ Гумилев А. Н. Этногенез и биосфера Земли / А. Н. Гумилев. – СПб. : Кристалл, 2001. – 642 с.

Наряду с изложенными выше, имеется целый ряд других оригинальных концепций культурно-исторического развития, в том числе «диалоговый подход», в рамках которого культура вообще возможна как «встреча», диалог культур. Диалог ведет к общению в контексте всемирной истории; общение это нелинейное, поэтому пространственно-временные пересечения в культурных мирах невозможны. На первый план выступает необходимость взаимопонимания и установления взаимодействия культур. Так, знаменитый немецкий мыслитель К. Ясперс предсказывал общую историю человечества с единством всех культур. Он разделил историю человечества на три фазы: доисторию, охватывающую время возникновения языка и рас, до начала исторических культур; историю, начавшуюся 5 тыс. лет назад в Китае, Индии, на Ближнем Востоке и в Европе в результате завоеваний; мировую историю, формирующуюся с начала XX века. Единство человечества основано на замкнутости нашей планеты, общности хронологии единого времени и происхождения людей, способности к пониманию, вере в единого бога. По словам К. Ясперса, человек больше не замкнут в себе, открыт для новых безграничных возможностей. Началом общей истории человечества является пробуждение духа. Связь между народами не родовая, а духовная.

Большой вклад в разработку «диалогового подхода» внес М. Бахтин. Он был сторонником идеи непрерывности культурно-исторического процесса. Своим подходом к культуре как открытой незавершенной системе М. Бахтин ведет полемику с О. Шпенглером, который трактовал культуру эпохи в виде замкнутого круга. Согласно взглядам М. Бахтина, культурные пласты должны быть открыты навстречу друг другу, тогда они смогут вести диалог. Социальный механизм функционирования культуры подразумевает наличие не только творцов, но и потребности в творчестве.

Уяснение значения культуры как универсально-исторической реальности повлекло за собой постановку общеметодологического вопроса о характере и специфике культурного детерминизма.

Характер изложения в философии истории не в состоянии обобщить все богатое содержание, всю массу культурно-

исторического материала, познанного отдельными науками. Содержание специального знания при этом более или менее утрачивается. Отдельное, конкретное, личное в человеке, в истории становится лишь некоторым преходящим моментом абстрактно-логического процесса, утрачивает свою неповторимость и самоценность. Здесь как раз и возникает проблема отличия культурной детерминации деятельности и поведения от их обусловленности социально-экономическими условиями и факторами. Ведь если культура есть особый универсум бытия, то вообще в плане его первичности это не только означает, что «печать» принадлежности и определенной конфигурации - стиль, образ действия и мысли, «атмосфера эпохи» и т. д. – лежит на всех проявлениях жизни, деятельности и общения. Важно выяснить также тот факт, что культура особым образом определяет саму активность людей, задавая и регулируя ее целевую направленность и характер организации.

Итак, обнаруживается специфическая реальность культурной целостности, норм, традиций, передающих смысл человеческой активности, а также сплачивающих людей в культурно-исторические миры. В то же время, анализ специфики культурной детерминации требует сделать следующий шаг – выяснить значение и роль культуры не только в целом, а и в перспективе становления отдельной человеческой индивидуальности. Ведь сам культурно-исторический процесс недостаточно рассматривать только с точки зрения его всеобщих форм. С нашей точки зрения, все новое может входить в жизнь через неповторимую биографию и конкретные усилия конкретного человека.

Развертывание культуры в философии истории не дает возможности раскрыть философско-антропологические явления. Поэтому, современная философия культуры ищет свою опору не в истории как таковой, а в постижении человека, в антропологическом сознании.

1.3 Историческая реальность как культурно-антропологический уровень бытия

Главная черта современности состоит в том, что общечеловеческие ценности больше не данность, поэтому их необходимо постоянно открывать и формировать заново. Г. Гуссерль, обсуждая «симптомы жизненного распада», «кризис европейского существования», обращается к философии телеологии европейской истории. Предпосылкой этого понимания становится видение феномена «Европа» в его центральном, сущностном ядре. Чтобы постичь противоестественность современного «кризиса», нужно выработать понятие Европы как исторической телеологии бесконечной цели разума; нужно показать, как европейский «мир» был рожден из идеи разума, т. е. из духа философии. Затем «кризис» может быть объяснен как кажущееся крушение рационализма. Причина затруднений рациональной культуры заключается, как было сказано, не в сущности самого рационализма, но лишь в его овнешнении через «натурализм» и «объективизм». Есть два выхода из кризиса европейского существования: закат Европы в отчуждении ее рационального жизненного смысла, ненависть к духу и впадение в варварство, или же возрождение Европы в духе философии благодаря окончательно преодолевающему натурализм героизму разума¹.

Современная философская рефлексия относит культуру в равной мере и к сущности, и к существованию (проявляется и в объективном строении мира как исторически ставшая человеческая действительность, и в бытии людей в этом мире, и, наконец, в их субъективном «для-себя-бытии», в духовном мире и самосознании². Это принципиальное обстоятельство дает возможность понять предельные категориальные границы проявления культурной реальности – ее абсолютность и

¹Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия [Электр. ресурс] / Э. Гуссерль. – Режим доступа: http://www.uhlib.ru/filosofija/krizis_evropeiskogo_chelovechestva_i_filosofija/p.php.

² Культурология. XX век. Энциклопедический словарь в 2-х т. [гл. ред. и сост. С. Я. Левит]. – СПб. : Универ. книга, 1999. – т. 1. – С. 308.

относительность, всеобщность и особенность, объективность и субъективность, ее предметный и смысловой аспекты¹.

К концу XX столетия сложилась своеобразная герменевтическая ситуация: философы самых различных направлений пришли к согласию относительно обусловленности нашего понимания смысла истории сквозь призму жизненного мира действующего и мыслящего субъекта. Понятно, что и культурологическая проблематика не сводится к изучению ее обобщенных параметров. «В культуре, – отмечает российский культуролог Б. С. Ерасов, – всегда есть нечто конкретное: это определенный род и способ творчества. А поэтому, в конкретном смысле существует столько культур, сколько творящих субъектов. Поэтому, в пространстве и времени существуют различные культуры, разные формы и очаги культуры»².

Гуманитарная проблематика и соответствующий ей стиль мышления обусловлены как неповторимостью каждой личности, ее внутреннего мира, эмоциональных состояний, чувств, одаренности, так и ее принадлежностью к социокультурной среде. В зависимости от того, стремимся ли мы исследовать социальные формы жизни человека в культуре или, напротив, хотим понять индивидуальное личностное преломление социокультурных феноменов, выбирается и гносеологический аспект культурологии – либо социальный, либо гуманитарный.

Если культура – специфический способ существования и бытия человека, то основным проявлением культуры есть человек как особая и автономная ценность. Человек в его конкретной жизни включен и растворен в мире культуры – в доме своего непосредственного бытия. Теоретики Нового времени, так или иначе, опирались в своих рассуждениях о культуре на поиск сущностных характеристик человека, определяющих его культуросозидающую способность.

Проблема культуры как степень развития общества, поставленная в XVII веке, решалась в рамках натуралистической

¹ Культура и развитие человека [под ред. В. М. Розина]. – М. : Высш. школа, 1994. – С. 8.

² Ерасов Б.С. Социальная культурология / Б. С. Ерасов. – М. : Логос, 1994 – С. 29.

концепции Нового времени. Общую основу для ее разрешения мыслители искали в понятиях о развитии, выработанных к этому времени космологией и физикой. Принципиально все явления обуславливались законами природы о передвижении материальных частиц и энергий, как заведенный часовой механизм. Натурализм, хотя и заключал в себе специфический для науки способ видения действительности, отождествлял социальную жизнь с природными процессами, а значит с необходимостью элиминировать любые аспекты человеческой субъективности, как это вообще свойственно естествознанию. Но очевидно, что эмпирически констатируемо и то, что субъективность, целеполагание, свобода являются существенными факторами человеческого бытия, истории. А механически-естественнонаучный принцип лишал действительность всего, что открывало ей смысл, ведь механический и материалистический подход к миру и существованию, по выражению С. Грофа, «отражает глубокое отчуждение от сердцевины бытия, являясь лишь с одним частичным аспектом своей природы, с телесным Эго»¹.

Метафизическая прямолинейность в подходе к изображению человека стала преодолеваться уже в XVIII в. – Г. Гердером, Ф. Шиллером, Й. Гете. Так, Г. Гердер, рассматривая человека как часть природы, вместе с тем не сводил его к естественному человеку. Й. Гете – на другой основе – продолжал поиски Г. Гердера. Согласно Г. Гете, человек знает себя лишь постольку, поскольку он знает мир; мир он обнаруживает только в себе, а себя – только в мире. Но для этого он должен превратить себя в сосуд мира, вбирающий и отдающий. И это значит, недостаточно учиться и неустанно созидать, как бы проводить себя через бытие. Здесь проявляется буквальный смысл образования: «образование» себя, то есть формирование субъективного Я в объективный образ².

Центральное место отводил человеку И. Кант: все «вращается» вокруг субъекта. У кенигсбергского мыслителя человек не только

¹ Гроф С. За пределами мозга / С. Гроф. – М., 1993. – С. 396.

² Зиммель Г. Избранное : в 2-х т./ Г. Зиммель. – М.: Юристъ, 1996. – Т. 1. Философия культуры. – С. 306.

со своим теоретическим разумом стоит в центре природы, но в то же самое время он своим практическим разумом непосредственно постигает себя, как нечто, что дает культурной жизни объективный смысл, именно как автономную, свободную личность. И. Кант презентовал культуру под углом зрения и единства средств и целей жизнедеятельности человека, в единстве с мышлением (в том смысле, что культура в ее развитии всегда опосредуется высшими целями и идеалами, которые даны человеческим разумом).

При всестороннем раскрытии феномена культуры нельзя отвлекаться от исторически изменяющейся природы человека. Это значит, что единственно безусловным критерием того, что следует относить к человеческой культуре и культурности, выступает историческое движение самой культурной жизни. И. Кант впервые в своих трудах поставил вопрос о возможности совмещения взгляда на историю как единый, направляемый закономерностью прогрессивный процесс и наличия в ней индивидуально-личностного измерения, связанного с реализацией свободного саморазвития человека.

На европейскую мысль громадное влияние оказал категорический императив И. Канта, основанный на убеждении, что всякая личность – самоцель. Вспоминая о появлении во французском переводе сочинения И. Канта «Представление о том, чем могла бы быть всемирная история с точки зрения гражданина мира» (1796), Л. Февр отмечал, что в книге много говорилось о «культурном состоянии», которое есть не что иное, как «увеличение общественной ценности и значимости человека»¹. Однако, в практическом отношении ему известна только «личность» как отдельное деяние, совершенно изъятое из общей связи внутренней жизни. Нигде не ощущается внутреннее единство жизни Я. Для И. Канта индивидуальность, которая, вместо той только внешней единой точки пересечения, полагала бы изнутри продуктивную особенность, остается вне поля зрения.

На внутренней, душевной жизни человека сосредоточили все внимание немецкие романтики. Для них культурно-историческая

¹ Таран Л. В. Историческая мысль Франции и России. 70-е годы XIX – 40-е годы XX века / Л. В. Таран. – К.: Наук. думка, 1994. – С. 119.

реальность та, где субъект действует как неповторимая уникальность по меркам личностного бытия. Способом утверждения духовного мира личности, созидания субъективной реальности, в которой могли бы осуществиться свобода, творчество, вся полнота духовной жизни, изначально была романтическая ирония. В этом качестве ирония личности оказалась той дистанцией, которая отделила мир личности от социальной действительности как своеобразную символическую реальность, универсум духа.

Проблема культурно-исторической реальности, поставленная философами йенской романтической школы, переносит внимание с внешнего мира на внутренний. Предметом анализа явилась активность человеческого сознания. Но в отличие от И. Канта романтиков интересует не познающий, а переживающий субъект. Единственным критерием истинности эмоционального механизма становится романтическая «жизнь сердца». Та реальность высшего порядка, от лица которой подвергается сомнению мир внешний и перекраиваются любые устойчивые отношения – это внутреннее состояние личности, ее страсти и настроения¹.

Одним из первых, кто предпринял усилие выразить существование субъекта, был С. Кьеркегор. Он стремился обратить внимание человека не на внешние, пусть даже и в какой-то степени важные и знаменательные события, а на самого себя, на свой внутренний мир, на то, что определяет его как личность – на внутренний выбор самого себя, своей собственной человеческой сущности.

С. Кьеркегор выступил против философии Г. Гегеля, основное внимание которой было поглощено всемирными проблемами, и совсем незначительное место уделялось человеку, человеческой личности. По его мнению, Г. Гегель, стремившийся постигнуть наиболее общие законы, согласно которым развивается все существующее, не уделял соответствующего внимания человеку и человеческой личности, субъективности, внутренней духовной жизни человека. Многие неудачи предшествующей философии

¹ Пигулевский В. О. Символ и ирония (Опыт характеристики романтического мирозерцания) / В. О. Пигулевский, Л. А. Мирская. – Кишинев: Штиинца, 1990. – С. 17.

С. Кьеркегор объяснял тем, что она рассматривала историю, жизнь и деяния ее героев с точки зрения необходимости, совершенно не затрагивая внутреннюю душевную жизнь – сферу господства абсолютного «или-или». Объект рассуждений существующей философии, по мнению С. Кьеркегора, составляют деяния, воспринятые и переработанные общим историческим процессом. При этом все рассматривается с точки зрения необходимости. Внутренние же деяния человека, которыми в сущности и ограничивается область свободы в истории, к сожалению, долгое время не интересовали философов.

Выбирая свободу воли в противовес абсолютной необходимости, а также всякого рода схоластическим конструкциям абсолюта (абсолютная идея, абсолютный дух, абсолютное тождество, абсолютный разум и т. п.), С. Кьеркегор, как мы видим, во многом следует по руслу, проложенному И. Кантом. Он стремится обратить внимание человека не на внешние, пусть даже и в какой то степени важные и знаменательные события, а на самого себя, на свой внутренний мир, на то, что определяет его как личность – на внутренний выбор самого себя, своей собственно человеческой сущности, чтобы быть и всегда оставаться самим собою.

Еще никто до С. Кьеркегора не ставил с такой остротой проблему выбора человеком самого себя. В этом выборе, в этом «или-или» С. Кьеркегор видел и исходную отправную точку человеческой жизни, и одновременно исходную, отправную точку настоящей философии. Он стремится к тому, чтобы не внешняя действительность определяла человеческую жизнь, а наоборот, чтобы внутренняя духовная жизнь и интенсивная душевная работа определяла жизнь человека и человеческого общества¹.

Представители современного исторического сознания движутся к истолкованию сути и хода мировой истории исходя из понимания природы человека. Мысль, ставшая для нас привычной, что должно познавать реального человека в его целостности и от него и через него идти к пониманию сути

¹ Долгов К. М. От Кьеркегора до Камю: Почерки европейской философско-эстетической мысли XX века / К. М. Долгов. – М. : Искусство, 1990. – С. 8 – 31.

исторического, начала осваиваться общественным сознанием с 70-х годов XIX столетия.

Углубленный интерес, в связи с этим, вызывают вопросы самопознания и самоосуществления личности. У Ф. Ницше история начинает выступать как глубоко личное пережитое страдание. Он представил культурно-исторический процесс как путь к сверхчеловеку. Категория «жизнь» является базисной в его философских построениях и связывается с природно-биологическим началом. Выступая в роли критика культуры и пытаясь дать картину будущего обновления, он основывается на понятии «воля к власти».

Историю Ф. Ницше воспринимает как сферу, противоположную стихии «жизни», интерпретируемой в качестве природно-биологического феномена. Он был убежден, что история опасна для жизненного начала, так как способна подавить, «парализовать» его и для жизни человека не имеет позитивного смысла, хотя и является необходимым условием его существования. При избытке истории, по мнению Ф. Ницше, человек перестает быть человеком, а без избытка неисторического он никогда не начал бы и не отважился быть человеком. Дух бунта против исторически устоявшихся норм, стереотипов, ценностей пронизывает все творчество Ф. Ницше. Три перевоплощения испытывает человеческий дух. Сначала он уподобляется верблюду, навьюченному тяжким грузом человеческого познания и влачащему эту ношу по безжизненной пустыне, изнемогая от усталости. Затем дух верблюда перевоплощается во льва, взбунтовавшегося против мира, отбросившего с себя тяжкую ношу и ставшего свободным. Но что может взбунтовавшийся зверь, отбросив старые истины, не обрета новых? И тогда дух льва уподобляется духу ребенка – «невинности и забвению», «самокатящемуся колесу», «святому слову утверждения»¹. Ничто уже не искажает и не парализует стихии жизни, и она обретает свой истинный смысл в безудержной воле к власти.

Свои размышления философ продолжает в работе «О пользе и вреде истории для жизни». Здесь заявил о себе несколько иной

¹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и не для кого / Ф. Ницше. – М. : СП «Интербук», 1990. – С. 11, 18, 19.

подход к оценке прежнего историзма. Ф. Ницше ратует за живое, действенное восприятие исторического прошлого: «Конечно, нам нужна история, но мы нуждаемся в ней иначе, чем избалованный и праздный любитель в саду знания... она нужна нам для жизни и деятельности»¹. Мыслитель противопоставляет историю, которая знает только «пыль архивов и вешается с кафедр многоумными профессорами», и ту, которая дает возможность «выйти из тупика многознания к истинной образованности».

Ф. Ницше подчеркивает, что гипертрофия исторического чувства также опасна как и его недостаток: «При некотором избытке истории, жизнь разрушается и вырождается, а вслед за нею вырождается и сама история»². Философ предлагает тройственное отношение живущих к миру, которое порождает соответствующее отношение и к истории: «История принадлежит живущему в тройном отношении: как существу деятельному и стремящемуся, как существу, охраняющему и почитающему и, наконец, как существу, страдающему и нуждающемуся в освобождении. Этой тройственности отношений соответствует тройственность родов истории, поскольку можно различать монументальный, антикварный, и критический род истории»³. Исторического человека Ф. Ницше рассматривает как существо, смогшее «вынести» историю, и в котором она вызывает решимость продолжать жизненную борьбу. Человек должен ставить перед собой вопрос: «Каким образом может быть восстановлено подорванное историей здоровье народа и как последнему снова обрести свои инстинкты и вместе с ними свою честность»⁴.

Идеи Ф. Ницше о мире истории как иррациональной стихии жизни оказали значительное влияние на творчество Г. Зиммеля, который развил идею критики исторического разума. Он выявил, что постижение мира истории не может быть завершено, оно открыто поливариантным интерпретациям⁵. А кардинальный

¹ Ницше Ф. Сочинения: в 2-х т./ Ф. Ницше. – М. : Мысль, 1990. – т. 1. – С. 159.

² Там же. – С. 168.

³ Там же.

⁴ Ницше Ф. Сочинения: в 2-х т./ Ф. Ницше. – М. : Мысль, 1990. – т. 1. – С. 182.

⁵ Зиммель Г. Проблемы философии истории (этюды по теории познания) / Г. Зиммель. – М. : Книжное дело, 1989. – С. 168.

поворот в истории к личностной проекции осуществился, по нашему мнению, в творчестве В. Дильтея¹. Понятие «жизнь» он рассматривал как способ бытия человека, как культурно-историческую реальность. Человек, по его мнению, не имеет истории, он сам есть история. Для него жизнь превращается в нечто тождественное исторически становящемуся потоку духовного, психологического, объективирующего в различных феноменах культуры. Следовательно, история есть непрестанное становление жизни. Жизнь же понимается как единство общего и единичного, объективного и субъективного духа истории.

По мнению В. Дильтея, личность всегда вкладывает определенный смысл в свои действия, которые разворачиваются на фоне значимых образований объективного духа истории. Под объективным духом философ полагает различные формы, в которых объективировалось в значимый мир существующее между индивидами единство. Единство индивидов обусловлено наличием значимых для них смысловых ансамблей, заданных исторической тенденцией в области понимания, объяснения, интерпретации исторических событий. Категория значения, как считает В. Дильтей, выражает отношение частей жизни к ее целостности. Это надо понимать так, что исторические события, как проявление становления жизни индивидов, обладают значением и смыслом только тогда, когда они обретают ценность и рассматриваются, во-первых, сквозь призму конкретных целей субъектом познания и действия, а во-вторых, в контексте целостности истории как развития социума. Однако целостность истории открыта, так как в процессе ее постижения человек находится в пространстве герменевтического круга, горизонт которого постоянно раздвигается благодаря появлению новых данных о динамике общественного развития. Такая точка зрения позволяет В. Дильтею отвергнуть идею о глобальном смысле истории, оторванном от жизни субъекта, что имело место во многих философско-исторических концепциях².

¹ Дильтей В. Собрание сочинений: в 6 тт.; под ред. В. С. Малахова / В. Дильтей. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2000 – 2004.

² Дильтей В. Наброски к критике исторического разума / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1988. – № 5. – С. 159.

В русле «философии жизни» сформировалось мировоззрение О. Шпенглера: «мертвой» неорганической природе противостоит органическая жизнь, из которой возникают духовные феномены, многообразие истории. Человек, по О. Шпенглеру, постигает жизнь и историю в непосредственном переживании мира, потоке сознания, тогда как неорганическая природа познается при посредстве абстрактного мышления, располагающего собственными предметами в пространстве. Мыслительная способность имманентна потоку органической жизни, который стремительно творит историческую реальность. Немецкий философ стремится раскрыть и специфику человеческого бытия. О. Шпенглер называет человека высшей формой жизни – «хищным животным».

Человек, как «хищный зверь», оказывается еще и творцом уникального культурно-исторического мира. При всей своей звероподобности шпенглеровский человек отличается способностью к вопрошанию о характере собственного бытия, осознанием ускользающих мгновений жизни. Постановка коренных бытийных проблем не означает, однако, отказа от покорения мира, превращая его в своеобразную «добычу». Уже животное, на его взгляд демонстрирует способность к техническому освоению мира. У человека она трансформируется, обретая черты культуросозидания.

Культурологическое видение «мира как добычи» предполагает «вырастание» из него культуры¹. Удовлетворяя свои потребности, человек подвержен постоянному самопревосхождению. В этом процессе изменяются и сами потребности, которые отнюдь не сводимы к первоначальным витальным устремлениям, требуют обнаружения все новых способов жизнедеятельности, делают эффект «неспециализированности» человека.

Выдвижение в фокус исследования самого существования человека и способ его бытия – культуру было предопределено также экзистенциалистами. Экзистенциальная культурфилософия приносит с собою радикально иной способ культурфилософской рефлексии, отправляющейся от утверждения о фундаментальной не вещиности человеческого бытия, его отличии от любых

¹ Губман Б. А. Западная философия культуры XX века / Б. А. Губман. – Тверь: ЛЕАН, 1997. – С. 28 – 30.

феноменов естественно-природного универсума. Поэтому экзистенциальная культурфилософия решительно отвергает стандарты субстанциалистского теоретизирования, любые формы утверждения предзаданной сущности человека. Развивая тезис И. Канта о радикальной противоположности мира «явлений», где человек выступает вещью среди иных вещей, и умопостигаемого мира «вещей в себе», где реализуются ничем не предустановленная свободная активность личности, экзистенциалисты последовательно проводят тезис о неопределимости экзистенции в сущностном плане. Поскольку экзистенция реализуется в свободном решении человека, она никогда до конца не поддается объективизации, и финальный вердикт по поводу того, кем является тот или иной индивид, не может быть внесен до завершения его жизненного пути.

Совершив поворот к онтологии человеческого существования, экзистенциализм рассматривает сквозь призму такового все явления природного и культурного мира. Вне зависимости от отличительных особенностей разных вариантов экзистенциальной культурфилософии, все они предполагают своеобразную проекцию обнаруживаемых онтологических констант человеческого существования на реалии культуры. Культуроцентризм экзистенциальных построений – оборотная сторона развиваемого в их рамках нового типа онтологии, потребовавшего и ранее отсутствовавших концептуальных средств выражения.

Экзистенциалисты развивают вариант феноменологической онтологии: описание констант мира сознания предстает как фиксация базисных характеристик человеческого бытия. При этом возникает и потребность в создании нового, ранее отсутствовавшего концептуального аппарата для выражения содержания феноменологической онтологии. М. Хайдеггер называл такого рода понятия «экзистенциалами» в отличие от традиционной философии категорий, ориентированных на фиксацию объектно-вещных образований. Феноменологическая онтология рисует образ человека-творца, созидającego реалии культурно-исторического мира в созвучии со своими экзистенциальными диспозициями.

Обращаясь к анализу человеческого мира, представители экзистенциальной культурфилософии демонстрируют его становление через деятельность экзистенциального субъекта. К миру человека принадлежит все то, что входит в орбиту его непрерывного самопроектирования и обретает значение как затрагивающее его жизненные интересы. Одновременно мир складывается как принадлежащий некоторой коллективной общности. Сходясь в том, что мир человека неотрывен от процесса его самопроектирования.

Экзистенциальный субъект изначально историчен, находится в неумолимом потоке времени, тождествен ему. Его бытие и есть подлинное время, от которого производны все иные способы временной фиксации природных и исторических событий. Время мировой истории, согласно экзистенциальной культурфилософии, – лишь нечто вторичное по отношению к времени человеческого бытия. Рассуждая об ипостасях времени, теоретики экзистенциализма толкуют их отнюдь неоднозначно. И если, например, для М. Хайдеггера очевиден примат будущего, знаменующего движения экзистенции к своему финалу, то Ж.-П. Сартр настоятельно утверждает главенствующую роль настоящего. Так или иначе, именно в перспективе внутренне переживаемого времени, согласно экзистенциальной культурфилософии, разворачивается культурносозидающая деятельность человека.

В украинской философии экзистенциальный субъект представлен Н. Шлемкевичем в «Утерянном украинском человеке»: «большие трагедии, тяжелые переживания нации часто становятся потрясением духа, после которого приходят глубокие открытия»¹. Философ перечисляет все исторические события, которые «не давали украинцам жить»: Первая мировая война, борьба за украинскую государственность в 1917 – 1921 годах, установление большевистского режима со всеми его потрясениями, голодоморами... Философ отмечает, что украинцы, переживая всеобъемлющий кризис, стоят перед угрозой потерять этические идеалы, отсюда призыв: «... спасем человека среди нас, спасем

¹ Шлемкевич М. Загублена українська людина / М. Шлемкевич. – К. : МП Фенікс, 1992. – 158 с.

человека в нас», иначе – небытие. Испытания судьбы должны поднять жизненные силы человека. Н. Шлемкевич – автор концепции четырех типов украинцев:

- «старосветские помещики» – эти люди находят свое счастье в благополучном биологическом прозябании и постепенном «тупении в достатке»;
- «сковородиновский человек» – не желает приспособливаться к новой имперской действительности, а свое счастье видит в личном духовном самосовершенствовании; его идеал – бегство от «мира закованного», его этот «мир ловил, но не поймал»;
- «гоголевский человек» – потомки казацкой элиты, которые захотели и в дальнейшем принимать активное участие в политической жизни, теперь уже нового для них государства – Российской империи, хотя, как и Н. Гоголь, сохраняет определенный «сентимент» к Украине. В новых реалиях, они, оставаясь этническими украинцами, политически идентифицировали себя с Россией и служили ей;
- «шевченковский человек» – способен на интенсивную работу души, что возвышает Дух до высот Бытия; его лозунг – «Боритесь – поборете», его цель – национальное освобождение, а результат его усилий – единство мысли и действия, духа и жизни.

Н. Шлемкевич призывает сознательных украинцев «прийти к самому себе», преодолев душевные изломы и отчаяние. Здесь важным является погружение в основы сознания. Такой основой для целого народа служит историческая память. Как не может быть дерева без корней, так не может быть нации без исторического прошлого. Путь к счастью один – необходимо расставить акценты в нашей истории, культивировать все положительные и героические моменты прошлого. И хотя исторические обстоятельства до сих пор не слишком способствовали украинскому человеку в осуществлении этого идеала, философ не терял надежды: «На события в Украине смотрим не как на последнее проклятие страшного суда истории,

но как чистилище, через которое проходит нация, чтобы войти в царство своей свободы»¹.

Сентиментальность к своей, и внимательное отношение к другим культурам и национальностям, по мнению Л. Джонскиса, может стать ключом к решению нынешних проблем европейской идентичности². Новым эпистемологическим контекстом становится культурная урбанистика. Так, в «Диалоге о городе»³, настоящем шедевре, созданном Т. Венцловы и Ч. Милошем, два видения Вильнюса – литовское и польское. Они не только дополняют друг друга, но и показывают, как из сочетания человеческой памяти и сентиментальности возрождается история, которая соотносится с настоящим.

У К. Ясперса философия истории пересекается с культурологией. Чтобы добраться до истоков становления истории, он полагает необходимым детально «проанализировать» человеческое бытие как всеохватывающее, доступное через экран сознания. Понять культурно-исторический процесс означает увидеть его не как мозаичное панно, лишенное внутреннего единства, а постигнуть в виде определенного рода смысловой целостности, связанной с саморазвитием человека, стремящегося к достижению свободы.

Непосредственное бытие, сознание вообще и дух – вот основные уровни сознания, подлежащие согласно К. Ясперсу, детальному анализу, с тем, чтобы достичь глубинных основ человеческого существования.

Интерпретируя ход культурно-исторического развития, представители экзистенциальной культурфилософии соизмеряют его с набором тех экзистенциальных характеристик, которые предлагаются в границах развиваемых ими концепций.

¹ Шлемкевич М. Загублена українська людина / М. Шлемкевич. – К. : МП Фенікс, 1992. – 158 с.

² Донскіс Л. У пошуках Європи Чеслава Мілоша [Електр. ресурс] / Л. Донскіс // Тиждень. – 2011. – №16 (81). – Режим доступу: <http://tyzhden.ua/Columns/50/21180>.

³ Милош Ч. Вильнюс как форма духовной жизни / перев. с польск. А. Израилевич [Электр. ресурс] / Ч. Милош, Т. Венцлова // Старое литературное обозрение. – 2001. – №1 (277). – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/slo/2001/1/mv4.html>.

Фактически тот или иной образ экзистенциального субъекта становится идеальной мерой вершащегося в конкретной ткани культурно-исторических реалий. Культурно-исторический процесс оценивается с точки зрения реализации в нем полноты возможностей экзистенциального субъекта. Именно благодаря истории человек превращается в существо, ставящее перед собой высокую задачу: выйти за свои пределы. Таким образом, проявляется поток заложенных в человеке субстанциальных возможностей. Этот скачок в историю К. Ясперс связывает с осознанием преходящего характера бытия, то есть историзма. В результате он приходит к следующему определению исторического процесса: «История – это постоянное и настойчивое продвижение вперед отдельных людей. Однако вместе с тем история остается и просто совокупностью событий, где постоянно раздаются напрасные призывы, которым не следуют и от которых отстают»¹. И в то же время: «История – это одновременно происходящее и его самосознание, история и знание истории»².

Рассматривая вопрос о границах истории и ее основных структурах, философ подчеркивает, что человек историчен только как духовное существо. Универсальным свойством человека является его открытость, способность к самоопределению, что приводит его к свободе в мире истории. Так, переход от аграрного общества к индустриальному можно рассматривать в фокусе истории города/урбанистики. Например, в XVIII – XIX вв. крестьяне массами пребывали в европейские города и именно эти социальные силы составили основу для революционных выступлений во Франции. Г. Зиммель в своем труде «Метрополис и ментальная жизнь» к числу уникальных достижений города относит интенсификацию «nervous stimulis» – психологических воздействий человека. А. Вирт опубликовал работу «Урбанизм, как путь (образ) жизни»³. Город дает потенциальную возможность высвобождения, позволяет индивиду избежать жесткого

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – С. 73.

² Там же. – С. 243.

³ Вирт А. Избранные работы по социологии: сб. перев.; перев. с англ. [Электр. ресурс] / А. Вирт. – М. : Мысль, 2005. С. 93 – 118. – Режим доступа: http://www.inion.ru/files/File/2005_Virt.pdf.

социального контроля в выражении собственной индивидуальности и творчестве.

Взгляд на историю как на никогда незавершенную целостность, заданную человеку через поток культурно-исторической традиции, как на непрерывный поток становления жизни получает свое дальнейшее обоснование в трудах М. Хайдеггера и Г. Гадамера. Для М. Хайдеггера, например, становится очевидным, что подлинная и первичная история – это история индивидуального существования. Реальный процесс всемирной истории вторичен, произведен от индивидуального жизненного пути, поэтому смысл истории непосредственно связан с индивидуальной судьбой, со смыслом жизни индивидов, живущих в ту или иную эпоху. Аналогичная точка зрения характерна и для Г. Гадамера. По его мнению, смысловая целостность истории соткана из множества дискретных индивидуальных проявлений людей как специфических носителей опыта. Опыт – это, прежде всего, опыт человеческой единичности. Общий смысловой фон истории служит лишь фоном для разгадки индивидуальных судеб.

Во внутренний мир человека пытался проникнуть и немецкий философ Э. Гуссерль, основатель феноменологии. Уже в первой половине 20-х годов XX ст., в его лекционных курсах «Первая философия» и «Феноменологическая психология» в связи с разработкой теории феноменологической редукции произошло обращение к осмыслению феномена «жизненного мира», по выражению С. Кошарного, «как протогенно-смысловой основы европейской культуры»¹. Попытки Э. Гуссерля² выделить с помощью трансцендентальной редукции феномен жизненного мира и осмыслить его в чистом виде, как того требует феноменологический метод, показали, что это возможно осуществить только с помощью исторического анализа, в ходе которого выявляются исторические предпосылки становления

¹ Кошарний С. Поняття «життєвий світ» і джерела його походження у феноменології Гуссерля / С. Кошарний // Магістеріум. – 1998. – Вип. 1. – С. 11.

² Гуссерль Э. Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1992. – №7. – С. 136 – 176.

смысловых горизонтов жизненного мира. Поэтому метод трансцендентальной редукции, направленный на выделение для анализа сущностных структур жизненного мира, превращается в поздней феноменологии в метод исторической рефлексии, в метод исторического осмысления истоков европейской культуры.

В культурфилософии о тематике жизненного мира – непосредственного мира нашего повседневного существования – практически ничего не было известно. В своем реальном смыслобытии жизненный мир определялся Э. Гуссерлем как универсум всего актуально существующего, сущего для человека в повседневном, как мир культуры в качестве «жизненного мира вокруг нас» с его собственным способом бытия. Размышляя, согласно принципу трансцендентализма, от объективного факта до субъективных условий его возможности, феноменолог осуществляет свою первую редукцию, в ходе которой из заданного человеку наперед «объективного мира» снимается наброшенное на него научной практикой последних столетий «духовная одежда» разнообразных теоретических идеализаций физико-математического естествознания. Жизненный мир впервые стал предметом феноменологического исследования, разворачивается как взятие в скобки или вынесение за скобки «объективных миров» различных наук.

Жизненный мир вокруг нас в значение смыслового горизонта в каждой отдельной и конкретной вещи совсем не был для Э. Гуссерля миром в том самом понимании, что и мир объективной науки. Это мир, как он переживается конкретным человеком в его личностной перспективе «далекого» и «близкого», «родного» и «чужого» и т.д., в итоге, мир субъективно-относительный, то есть соотнесенный с жизненными ценностями того субъекта, который живет в нем. Так Э. Гуссерль рисует мир исторической среды для греков. Безусловно, физическая природа принадлежит у него к числу явлений, которые должен изучать историк – исследователь духа, культуры. Но это не природа в том значении, как она понимается естественной наукой. Таким образом, среди современных линий философствования, способных эксплицировать сферу культурно-исторического бытия, выделяется философия жизни, экзистенциализм, феноменология.

Другим философским контекстом, актуализирующим соответствующее культурно-историческое исследование, является теоретическое пространство культурологических концепций, развитых для описания ментальных полей конкретных культур и демонстрирующих методологическое разнообразие подходов (О. Шпенглер, Л. Карсавин, школа «Анналов»).

В первые десятилетия XX в. стала ощущаться мощная потребность показать историю не традиционно, не заключенной в искусственный причинно-следственный универсум, но почувствовать подлинный «жизненный вкус» и выявить ее культурные облики. А еще недавно историки вместо проникновения в духовный мир иных эпох и цивилизаций проецировали на их сознание собственное мировосприятие. Не только на Западе, но и в России, Украине такие ученые, как Л. Карсавин, П. Бицилли, И. Гверс и другие рассматривали историю в ее культурных, ментальных метаморфозах, фокусируя внимание на человеке каждый раз в естественной для него исторической реальности. Позднее, еще четко не сформированные, но уже прочувствованные Й. Хейзингой и его единомышленниками новые подходы к изучению истории окажутся созвучными программным заявлениям школы «Анналов».

Представители новой исторической науки призвали историков изучать в комплексе оба вида культурной реальности: собственно реальность и представления, которые складывались об этой реальности у ее современников¹. Исследователи этого направления считали, что в цивилизации нужно изучать, как ее объективные характеристики и процессы, идущие на разных уровнях, так и ее высшее оправдание – человека. Данный постулат является лейтмотивом школы и «Анналов», в центре исследований которых не абстрактные люди, а взятые в рамках того общества (М. Блок²) или той цивилизации, культуры (Л. Февр³), членами которой они являются. Создатели «новой

¹ Таран Л. В. Историческая мысль Франции и России. 70-е годы XIX – 40-е годы XX века / Таран Л. В. – К.: Наук. думка, 1994. – С. 127.

² Блок М. Апология истории или Ремесло историка / М. Блок – М. : Наука, 1986. – 382 с.

³ Февр Л. Бой за историю / Л. Февр. – М. : Наука, 1991. – 629 с.

исторической науки» требовали внимания к «малым», «простым» людям, а не «великим», которыми занималась предшествующая историческая наука. Понять умонастроение индивидуума, отмечали основатели «Анналов», значит понять само время, в котором он жил». Л. Февр рассматривал цивилизацию с точки зрения равнодействия сил материальных и духовных, интеллектуальных и религиозных, воздействующих в данный отрезок времени, в данной стране на сознание людей. Для Л. Февра «пылкая игра духовных и психологических сил», обнаруживается во всех проявлениях человеческой деятельности, – как «в дипломатии и политике, так и в экономической жизни». Критикуя книгу Ж. Лагарда «Исследование о политическом духе Реформы» (1926) он отмечал, что главное усилие историка, желающего понять Реформацию XVI века, должно сосредоточиться на том, чтобы понять ее людей, но вовсе не на том, чтобы восстанавливать весь арсенал юридико-схоластической диалектики.

Главной новацией школы «Анналов» явилась переориентация внимания исследователя с описания институциональных механизмов социальной регуляции – политической и военной истории, персоналий правящих элит, истории церкви, истории искусства и т. п. (чем в существенной мере была увлечена «классическая» история) – на изучение «истории повседневности» – образа жизни, картин мира, обычаев, привычек и иных стереотипов сознания и поведения рядового человека рассматриваемой эпохи. Причем, в отличие от этнографов, интересующихся преимущественно архаическими компонентами крестьянской культуры, историки школы «Анналов» более всего заняты изучением «культуры ментальностей» городского населения средневековой Европы.

История частной жизни обладает значительным потенциалом для осмысления историками общностей и своеобразия исторического развития эпохи, различных регионов и социальных сред. Здесь явно проявляется значительная роль индивидуального выбора, нестандартного поведения личности. Поэтому исследование частной жизни позволяет существенно расширить наши представления о прошлом и определить социальные ниши, в

которых происходило автономное от государства развитие личностного начала человека, степень этой автономии в разные исторические периоды и в различных средах. Л. Февр предложил исследование индивидуальной судьбы и видел в этом возможность уловить «игру взаимных причин», установить взаимодействие между «экономикой, политикой и культурой», между «манерой думать и чувствовать и способом производства», не упуская из виду тот факт, что все вызовы исторической среды «имеют один конкретный результат, который называется жизнью».

Стремление проникнуть в тайны сознания людей далекой от нас эпохи и выявить особенности мировосприятия, того понятийного и чувственного «инструментария», с помощью которого они осваивали мир, выдвигается на передний план в новой исторической науке последних лет.

Именно историк ментальности стремится постичь специфику мировосприятия людей изучаемой эпохи, способы мыслить и чувствовать, присущие данному обществу, тому или иному социальному слою в данную эпоху. Внимание исследователя направлено на то, чтобы вскрыть «духовное вооружение» людей. Таким образом, новые направления исторической науки изучают в источниках прежде всего имплицитное содержание, которое люди прошлого вложили в них помимо собственной воли и ненамеренно, то есть такие аспекты культуры, которые скрыты за официальным занавесом. Предметом исторического исследования сделалось огромное поле имплицитных и подчас не артикулированных ментальных установок.

Ментальность, важнейшие моменты человеческого бытия: любовь, страх смерти и т.д. – в повседневности и в религиозной вере – в качестве онтологических экзистенциалов стали сюжетами «Осени средневековья» Й. Хейзинга. Он не ставил перед собой задач, которые ставил бы перед собой психолог, а стремился проникнуть вглубь этих феноменов, усматривал исключительную их роль в самой организации жизни, ее форм. Й. Хейзингу привлекал вопрос о месте этих экзистенциальных данностей в культуре Средних веков. Внимание к проблемам ментальности

средневековья проявилось и в большом исследовании М. Блока «Феодалное общество»¹.

Взгляд на ментальности или факты культуры как на компоненты некой системы взаимосвязей характеризуют переход от изучения «распределения» культурных достижений, изучения или идентификации предполагаемого уровня культуры к изучению культурной практики, то есть системы, связывающей актеров социальной драмы, будь то индивиды или коллективы. Этот подход открывает перед историческим исследованием следующие перспективы: центральная проблема истории ментальностей – изучение и реконструкция картины мира людей прошлого.

Картина мира есть продукт в антропологическом смысле понятия, и всякий, кто принадлежит к данному обществу не может не разделять этот взгляд на мира и не интериоризировать ту «сетку культурных координат», которая заложена в человеческое сознание. Эти координаты – время-пространство, личность, социум, оценка права и обычая, осознание труда, богатства, бедности, отношение к смерти и представления о потустороннем мире, соотношение земного и трансцендентного, восприятие истории, источники страхов, «культура стыда» и «культура вины» и т.д. – коренные категории сознания. Люди воспринимают и моделируют действительность при посредстве этих категорий и только через них. Вне этой системы невозможна никакая деятельность, ее предусловием являются эти категории. Изучение компонентов картины мира дает ключ к пониманию социального поведения и методов артикуляции человеческого и природного универсума. Категории, аспекты картины мира можно раскрыть буквально во всех сферах человеческой деятельности – в философии и религии, в искусстве и науке, в хозяйстве и политике, в повседневной жизни, в отношении человека к природе и в отношениях между индивидами, также как и в отношениях индивида и общества.

Все аспекты истории ментальностей могли бы оказаться бессвязными, не будь они сконцентрированы вокруг главной проблемы – проблемы человеческой личности, структурируемой в

¹ Блок М. Феодалное общество / М. Блок. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. – 504 с.

соответствии с типом культуры. Под покровом этого, по видимости хаотического движения, исподволь вырабатывается своего рода стратегия культурно-антропологического исследования. Антропологически осмысленная культура наполняет социальную историю живым человеческим содержанием. Весь умственный контекст эпохи – язык, обычаи, религиозность, магия, искусство, мораль и т.д. – рассматривается как необходимый момент понимания исторического смысла активности людей.

Изучение истории ментальностей поднялось от описания совокупности объектов к рассмотрению проблемы конструирования этих объектов в процессе познавательной деятельности историка. Таким образом, культура рассматривается не как совокупность проявлений данной общества, а как само это общество с точки зрения того, как оно конструируется, создавая себя в процессе своей собственной ментальной и культурной политики. Только после трудов Й. Хейзинга, Л. Февра и М. Блока стало ясно, что видение мира человека – не константа, оно изменяется в зависимости от принадлежности его к определенной культурной традиции, социальной среде и от иных переменных, что человеческое сознание исторично.

В современной российской научной мысли такой подход (культурологический) характерен для трудов А. Гуревича¹, в которых понятие «ментальность» означает наличие у людей того или иного общества, принадлежащих к одной культуре, определенного общего «умственного инструментария», дающего им возможность по-своему воспринимать и осознавать свое природное и социальное окружение и самих себя. Хаотичный и разнородный поток восприятий и впечатлений перерабатывается сознанием в более или менее упорядоченную картину мира, и это мировидение налагает неизгладимый отпечаток на все поведение человека.

Естественно, что на первый план при этом подходе выдвигается субъективная сторона исторического процесса. Таким образом, субъективная сторона исторического процесса, способ мышления и чувствования, присущий людям данной

¹ Гуревич А. Я. Историк конца XX века в поисках метода / А. Я. Гуревич // Одисей. Человек в истории, 1996. – М. : Наука, 1996. – С. 5 – 10.

социальной и культурной общности, включается в объективный процесс их истории.

Интерес представителей новой исторической науки к явлениям духовной жизни можно было бы назвать социокультурным – он направлен на анализ сил, движущих поступками людей, коллективов. Таким образом, историческое исследование приобретает новые измерения: бок о бок с «внешним» описанием явлений прошлого, каким они видятся современному историку, исходящему из ныне принятой системы понятий и классификаций, вырисовываются очертания человеческой личности, ее социального и природного миров, как их воспринимали люди изучаемой эпохи. «Объективный» образ истории, выражаемый в понятиях и категориях современной науки, сочетается с «субъективным» видением мира людей минувших времен и всей сложнейшей системой символических преобразований действительности, которая и составляла основу их культуры. Самосознание человека, включая воображение, иллюзии и эмоции, приобретает новый статус в историческом исследовании.

Итак, культура человека исторична, то есть изменяется вместе с изменением общества, всей системы общественных отношений, и обладает определенными закономерностями динамики. Индивидуальный мир культуры является сущностью каждого отдельного человека, его собственной жизни, его собственным богатством, и по формам своего проявления уникален. Включается же индивидуальный мир культуры в социокультурное пространство через деятельность человека.

На рубеже 70-х и 80-х годов XX столетия в социальной истории происходит решающий сдвиг от социально-структурной к социально-культурной истории, связанный с распространением методов культурной антропологии, социальной психологии, лингвистики (прежде всего, в истории ментальностей и народной культуры), с формированием устойчивого интереса к *микроистории*¹, с «возвращением» от внеличностных структур к индивиду, к анализу конкретных жизненных ситуаций. Под

¹ Микроистории предлагают визии локальных микромиров, описывающие способ жизни в малых обществах.

влиянием символической антропологии сложилось и обрело множество сторонников соответствующее направление в антропологически ориентированной социальной истории¹.

Нарративистская философия истории осуществляет в духе «поэтики историописания» анализ микроистории, стимулируя формирование специфического способа чтения исторических трудов Нарративизм был ведущим направлением в философии истории тридцать лет (1965 – 1995)² и фокусировался на отношениях между текстами (репрезентациями прошлого). Нарративизм репрезентует текстуально-конструктивистскую парадигму исторических исследований. В исторической рефлексии термин «конструктивизм» историки – те, кто в большей степени конструируют и создают прошлое, нежели сообщают о нем³.

Конструктивизм отклоняет возможность постижения единственного и правдивого образа прошлого и высказывается за плюрализм (существует не история, а разные истории). А поскольку наука (в т.ч. и история) есть продукт культуры, то и познание является культурно детерминированным. Отсюда своеобразный *культурализм* конструктивизму, признание исследований о культуре самыми важными. В этом подходе текст становился своеобразной парадигмой культуры⁴

Если в общепhilософской системе решения коренных теоретических проблем о сущности бытия и человека выступают в виде абстрактно-теоретических формул, то в исторической культурологии открывается возможность их рассмотрения и оценки в тесной связи с реальным процессом всемирной истории, истории отдельных стран, народов и различных сторон их культурной жизни. Иначе говоря, историческая культурология является тем научным регионом, где общепhilософское вступает в

¹ Репина Л. П. Новая культурная интеллектуальная история / Л. П. Репина // Одиссей. Человек в истории, 1996. – М. : Наука, 1996. – С. 29 – 30.

² Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика дослідження з теорії знання про минуле / Е. Доманська. – К. : Ніка-Центр, 2012. – С. 8.

³ Там же. – С. 9.

⁴ Там же. – С. 11.

соприкосновение с конкретным научным знанием истории и других гуманитарных дисциплин.

В настоящее время осуществляется становление культурологии, предметом которой является не просто изучение сущности, функций и закономерностей развития культуры, а анализ взаимодействия, взаимопроникновения культуры и человека, раскрытие сущности человека как творца и творения культуры. Став носителем культурно-исторических ценностей, человек в процессе своей жизни воспринимает, репродуцирует эти ценности и стремится к творчеству новых культурных реалий.

Так как фрагменты внешней реальности подвергаются в сознании переработке в соответствии с заложенной в него и владеющей им картиной мира, то вполне естественно, что поведение людей соответствует не столько объективным условиям их существования, сколько их картине мира, навязанной им их языком и всеми вообще языками культуры, религией, воспитанием, социальным общением. Наличие в картине мира внутренних несогласованностей и разрывов, а то и прямых противоречий создавало возможность движения и видоизменения картины мира. Это двойное прочтение истории несомненно является одним из самых больших достижений нового течения. Сейчас проблема состоит в том, как сочетать и координировать оба видения – видение «извне» с видением «изнутри» – для того, чтобы сделать картину истории стереоскопичной и более правдивой. Представители новой исторической науки пытаются уяснить исторический процесс в единстве субъективных и объективных сторон.

Новая историческая наука остается чуждой культурологии, с ее установкой на изучение не культурных «объектов», а субъекта культуры, не «вещей», а смысла, имманентно заложенного в культуре. Все социальные отношения на определенном этапе исторического развития составляют то важное приобретение, которое можно охарактеризовать термином «культура». Изучение истории ментальностей поднялось от описания совокупности объектов к рассмотрению проблемы конструирования этих объектов в процессе познавательной деятельности историка. Таким образом, культура рассматривается не как совокупность

проявлений данного общества, а как само это общество с точки зрения того, как оно конструируется, создавая себя в процессе своей собственной ментальной и культурной политики.

Школа «Анналов» формировала новое научное видение предмета, исследовательского поля исторической науки, открывающего путь для тотального, во всех возможных ракурсах, изучение деятельности и поведения человека. Историк не может не стремиться к синтезу, целостности истории, вместо расчленения на экономический, религиозный, политический, военный, художественный и т. п. «департаменты». Проблема синтеза в истории представляется в особенности важной. Исследование экономики и ее изменений, социальных структур и их природы невозможно оторвать от анализа духовной жизни людей, их верований, культуры в целом.

Принцип «тотальной истории», провозглашенный школой «Анналов», реализуется отнюдь не в эклектическом описании всех возможных аспектов общественной жизни и не в простом умножении подходов к ее изучению. Этот принцип предполагает, прежде всего, – и в этом существо дела – новое исследование взаимоотношений между разными сторонами исторической действительности и в особенности соотношения материальной и идеальной сторон жизни. Такие сферы общественной реальности, которые традиционно рассматривались как не связанные между собой и независимые друг от друга, например, богатство и религия, или отношения собственности и магия, могут при новом подходе оказаться внутренне тесно переплетенными. Все аспекты истории ментальностей могли бы показаться бессвязными, не будь они сконцентрированы вокруг главной проблемы – проблемы человеческой личности, структурируемой в соответствии с типом культуры. Под покровом этого, по видимости хаотического движения, исподволь вырабатывается своего рода стратегия культурно-антропологического исследования. Стремление антропологической истории к реконструктивному моделированию социальных реалий прошлого, «микроистории» образа жизни рядового человека (в дополнение к «макроистории» эпохальных событий) представляется принципиально важным шагом в

сторону пересмотра целей исторического познания и осмысления социального опыта прошлого.

Преодолеть разрыв между историей общества и историей культуры способна историософия культуры, где культура рассматривается как выражение способности мыслителя придавать смысл историческим действиям. Исследователь должен распознавать этот смысл в любом тексте, в любом артефакте, оставленном человеком.

Соответственно, изучение историософии культуры надлежит понимать как «глобальную», всеобъемлющую стратегию, направленную на раскрытие и «объективных», и «субъективных» предпосылок исторического движения. Это последнее противопоставление представляется нам вообще во многом двусмысленным. «Объективные» предпосылки человеческой деятельности не действуют автоматически, люди должны так или иначе воспринять и осознать их для того, чтобы превратить в стимулы своих поступков. «Субъективные» же эмоции, идеи, представления, верования оказываются мощными факторами общественного поведения человека.

Можно присоединиться к мысли тех историков, которые утверждают, что общество и его члены в своей жизни, в своих поступках в меньшей мере соотносятся с «объективной реальностью», чем с тем ее образом, который вырабатывается их сознанием. При указанном подходе к истории культуры в центре внимания оказываются не памятники культуры и материальной жизни, взятые сами по себе, не «дух времени», не логические понятия, сконцентрированные философами, социологами и политэкономами (сколь бы ни были они важны для исторического познания), а культурный человек и общество, понимаемые как сверхсложная организация людей.

Проведенный анализ свидетельствует, что категория «история культуры» используется различными философскими направлениями. Кристаллизация культурно-исторической проблематики, охватившая в европейской мысли период с античности до Нового времени, происходила благодаря встречному развитию истории и философии культуры. Становление исторической культурологии связано с развитием

плюралистической концепции культуры, философские корни которой уходят в немецкий романтизм и неокантианство.

Поскольку в непосредственную задачу данной работы входит анализ исторической культурологии, нами была совершена попытка представить отличие философских текстов от исторических (дескриптивных), несмотря на понимание того, что в нынешнее время их «ассимиляция» происходит особенно стремительно. Для более глубоко изучения исторических культур создала предпосылки историософия, отождествлявшая развертывание культуры с всеобщей историей. В результате культура была понята как процесс в контексте исторической трансформации человеческого мира. Отметим, что построения историософии по определению субъективны, но в своей субъективности целостны.

Анализ культурного аспекта историософии привел, в свою очередь, к необходимости осмысления антропологической точки зрения на историю культуры. Перспектива личностного бытия дала возможность понять предельные категориальные границы проявления историко-культурной реальности. Специфика исторической культурологии состоит в том, что она интегрирует три измерения человеческого бытия именно как фундаментальное, каждое из которых не сводится к другим и не выводится из них, но при этом все они взаимосвязаны и влияют друг на друга как важнейшие составляющие человеческих общностей. Взаимосвязь истории и культуры реализуется через личность, которая одновременно создает историю и воспитывается нею, является субъектом культуры и объектом непосредственного влияния. Феномен истории способен воспроизводиться через социальные формы культуры и только таким образом обеспечивать человеку «прорыв» в метаисторию. Человек, в свою очередь, своим сотворением себя с помощью социокультурных форм создает условия для воспроизводства и существования культуры и всего богатства ее форм.

РАЗДЕЛ 2

«СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНАЯ» СПЕЦИФИКАЦИЯ КАК ОСНОВА ДЕМАРКАЦИИ ФОРМ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Рассмотрение эволюции моделей культурно-исторического знания напрямую связано с эволюцией европейской философско-методологической мысли. Именно различным положением субъекта исследования объясняется полифония подходов, уровней и аспектов исследования культурно-исторической проблематики. Способность человека быть субъектом в своем мышлении о мире, субъективность человека в истории философии представлялась по-разному. Впервые осознание данной проблемы пришло лишь в Новое время.

Конечно, задолго до Нового времени было известно, что в смене человеческих поколений и в индивидуальной истории происходит открытие фактов реальности, накопление знаний и мыслей, их видоизменение и т. п. Однако, ситуация «исследователь – историческое событие» не стало теоретической проблемой.

Представители первоначальной истории (Геродот, Фукидид, Ксенофонт и др.) не прибегали к рефлексии: поскольку они, «вживаясь» в события, передавали дух эпохи, а не поднимались над ними, как это бывает при рефлексии. Следовательно, первоначальный историк не превращал предмет своего рассказа во внешний предмет. Другими словами, историческое бытие в таком случае не становится объектом осознанного анализа, вследствие чего нет и субъекта исторического мышления, – на первом плане не анализирующий события историк, а предмет анализа сам по себе: сами эпохи и народы, частью которых является автор.

Исследователь составлял нераздельное единство с эпохой. Как подчеркивал К. Ясперс, человек издавна создавал для себя картину целого: сначала в виде мифов (в теогониях и космологиях, где человеку отведено определенное место), затем в картине

божественных деяний, движущих политическими судьбами мира, затем как данное в откровении целостное понимание истории от сотворения мира и грехопадения человека до конца мира и Страшного суда (Августин Блаженный).

Достоинство таких историков не в их концепциях или видении мира, а в их спонтанной передаче духа времени. Исторические работы античности и средневековья обеспечивали полноту материала только для своей эпохи, но другие – искажались. Их немного, и это объясняется не просто тем, что врожденный талант историка редок, – здесь очень важно, чтобы был достаточно высок общий уровень культуры. К примеру, в средние века летописцами обычно были монахи. Таким образом, движение исторического сознания начинается с этапа нерасчлененности объекта и субъекта. В эпоху античности и средневековья теоретические проблемы сознания субъекта, как и сам субъект, находились на периферии философского интереса и пребывали в сфере теологии. В познавательной ситуации, где нет дистанции с исследовательским материалом, все исторические события теряют особенность разных периодов. Хронологическая историко-культурная специфика утрачивается, как и региональная. Это связано с взглядами на человека (человек не меняется исторически).

Историки не подчеркивали национальных отличий, социальное устройство, отличий на уровне психологии – нет. Никогда в этот период не ставилась проблема объективности и субъективности историка. Так, в средневековье все сравнивалось со священной историей. Господствовали представления о том, что человек должен выполнять то, что ему предписано.

2. 1 «Объективация» субъекта: поиски рациональных конструкций

В философии Нового времени переосмысливается античное и средневековое понимание культуры. Философы настаивали на суверенности человеческого разума. Автономность и самостоятельность познающего субъекта первым объявил

Р. Декарт. Его философия – философия сознания, анализ сознания со стороны его содержания и упорядочивающих его законов. Этим она отличается от античной философии и лишь религиозно ее преобразовавшей философии средневековья: обе эти философии исходили из онтологии¹. Картезианское учение о сознании исходит из прочной позиции замкнутого субстанциально единичного сознания и внутри последнего вновь из сознательных восприятий и представлений. Отыскивая познавательный источник в уме, Р. Декарт заложил тем самым, основы рационализма. Рационалистическое мировоззрение отличалось убеждением в том, что все должно быть подвержено критике и анализу с точки зрения начал разума, всему должны быть представлены разумные доказательства. То, что не выдерживало проверки разумом, отбрасывалось как суеверие, как предрассудки. Таким образом, в Новое время были продемонстрированы противоречия тождества субъекта и объекта в познавательной деятельности: определено содержание ума, как опосредствующего момента в деятельном познании мира.

Проблема объективизации суверенной познаваемой способности субъекта познания была поставлена и решена и в рационализме Г. Спинозы. Парадигмой познавательного отношения к миру стала операция построения математических фигур, то есть орудийное действие в заданных параметрах, соответствующего геометрического принципа. Познавательная способность субъекта познания совпадала с принципом механической орудийности. В данном случае, субъект ограничивает познаваемый мир некой математической формой, составленной из пространственных однородных элементов.

Т. Гоббс попытался включить историю общества в механистическую картину мира. Согласно его представлений, общество развивается по законам механики. Человек представлялся элементом природного мира, носителем «истинного разума». Мир, по Т. Гоббсу, – совокупность тел, подчиненных законам механического движения. Человек – сложный механизм, всецело определяемый воздействиями извне. Отсюда Т. Гоббс выводит: во-первых, отрицание существования душ как особых

¹ Трельч Э. Историзм и его проблемы / Э. Трельч. – М. : Юристъ, 1994. – С. 84.

субстанций; во-вторых, – признание материальных тел в качестве единой субстанции.

Однако, появление и наблюдение того или иного эмпирического материала не является само по себе достаточным основанием для объяснения истории. Естественнаучное познание приводит только к апостериорным или эмпирическим формам упорядочения извне наблюдаемой и просто данной реальности, причем в смысле результатов безразлично, подводят или не подводят некую метафизическую реальность под таким путем получаемые и упорядочиваемые восприятия и представления. «Так называемые факты внутреннего опыта в таком случае всего лишь продукты всего того, что не может быть дано извне путем телесного воздействия, продукты собственных действий на себя самого опирающегося субъекта – пишет Э. Трельч. – Упорядочение тогда может быть установлено сообразно априорным, опирающимся на математику, принципом порядка или сообразно с чисто эмпирическими принципами, опирающимися на регулярность, но оно всегда остается порядком материала опыта»¹. Естественно, что такой подход приводит, с одной стороны, только к механицизму. В таком случае история превратилась в своего рода естествознание, где самостоятельность и активность субъекта ограничена познанием законов.

Развитие технических наук, прежде всего физических теорий, первым образцом которых стала механика, оказало огромное влияние именно на возможность предвидения хода процессов и явлений. Огромный успех в сфере физических явлений укреплял веру также в существование законов исторического развития и стимулировал поиск уравнений, которые могли бы выражать подобные законы.

Если в неживой природе господствует детерминизм, а все объекты, в том числе и живые, состоят из частей, к которым можно применить, пусть и практически не решаемую, схему детерминистического описания. Такое убеждение наиболее точно сформулировал один из творцов небесной механики П. Лаплас. Он считал, что всеохватывающий разум, которому удалось бы

¹ Трельч Э. Историзм и его проблемы / Э. Трельч. – М.: Юристъ, 1994. – С. 517.

решить уравнение движения составных частей мира с учетом начальных условий для них, смог бы предвидеть будущее всего мира во всех деталях¹. Сейчас так поставленная проблема выглядит сомнительной. Сама возможность редукции характеристик больших объектов к характеристикам их составляющих выглядит проблематичной не только с точки зрения технической трудности, а и принципиально. Тем не менее, отрицать существование законов истории на этой основе, наверно, было бы преждевременно.

Только с XVII века понятие субъекта начинает использоваться в современном смысле, то есть как обозначение прихолого-теоритико-познавательного «Я», индивида, которому противостоит, противопоставляется объект и который направляет на этот объект свое познание. Философия Нового времени покоилась на глубинном убеждении, продержавшемся до Канта, в наличии полной гармонии между организацией бытия и субъективной организацией человека. Исследование познания стало предметом особого интереса И. Канта.

По И. Канту нам даны в познании лишь явления и само это познание есть познание в рамках субъект-объектного отношения. (Для того, чтобы мир стал объектом персон субъекта, нужен субъект; мир есть объектом лишь тогда, когда он вступает в форме представления. Мир как представление и есть мир познания в субъект-объектной форме). У И. Канта – «вещь в себе» не может быть объектом науки и рационалистической философии, то есть не может быть уловлена в терминах субъект-объектные отношения.

И. Кант является великим философом не потому, что нашел способы выражения истины в суждениях, а потому что поставил проблему поиска границ относительного, границ рациональности. Согласно И. Канту, мы имеем в своем распоряжении лишь «явления», то есть ту часть реальности, которая улавливается нашими интеллектуальными конструкциями.

Путь философского рассуждения, по которому пошли И. Фихте, Г. Гегель, Ф. Шеллинг – «вещь в себе» (скрыта суть мира) можно мыслить как субстанцию.

¹ Лаплас П. Опыт философии теории вероятностей. – М., 1908. – 182 с.

В трудах Г. Гегеля основы философии культуры (религия, искусство, философия, право) предстают как вся духовная культура человечества в целом, закономерными этапами в развитии «духа», «мирового разума». Г. Гегель практически заменил понятие культуры панлогическим понятием истории духа. Так, у Г. Гегеля культура представляла собой некую мистическую сущность, которая подобно «хитроумному» мировому духу, совершает свой демонический путь поверх и мимо всех живых субъектов. По Г. Гегелю, человек приобщается к миру культуры, лишь входя в сферу всеобщего, включая законы природы и общественного развития. Поскольку же они представляют собой инобытие духа, возможен, по Г. Гегелю, лишь один путь приобщения к культуре – рефлексия в области сознания, то есть философия. Основным философским методом у немецкого классического философа-идеалиста выступает диалектика.

То есть, Г. Гегель пытался превратить историю в прикладную логику. Субстанциальным основанием бытия для него является чистое мышление (объективная идея), понятия и категории которого, подчиняясь законам логики (диалектике), переходят друг в друга. Формы мышления актуально и потенциально содержат в себе все то, что может быть: все универсальные законы и принципы, все общее и конкретное возможного бытия, всякое содержание и всякую истину. Ущербной стороной чистого мышления является то, что оно не знает, что оно такое, не знает себя. Поэтому, исчерпав все возможности чистых превращений (а это не временной, а логический процесс, рассмотренный Г. Гегелем в «Науке логики»), чистая мысль «свободна», то есть ничем не принуждаемая, отпускает себя в свое иное, осуществляет акт онтологического самоотчуждения, порождая предметный мир. Затем, в ходе трудоемкой работы по созиданию культурного мира, мышление (в лице человеческого сознания) познает во внешних и по видимости чуждых себе объектах и явлениях свою собственную, то есть духовную сущность, снимая тем самым противоположность между собой и миром. Таким образом, мышление возвращается к самому себе, обогатив себя самопознанием, то есть став абсолютным духом. Теперь дух (т.е.

Г. Гегель) знает, что все сущее в мире есть только мышление и продукт его деятельности¹.

Таким образом, все содержание мира и человека Г. Гегель свел к логике. Исходным принципом его философии было понятие «тождества мышления и бытия». Эту некую органическую целостность Г. Гегель назвал субстанцией. Специфика гегелевской субстанции состоит в том, что она не статична, как, например, у Спинозы, но обладает определенной активностью, выступает как деятельность, разрешающая те или иные диалектические противоречия. Для выражения деятельного характера субстанции Г. Гегель употребляет выражение «субстанции как субъект».

Гегель признавал действительным только мышление «как всеобщий феномен». Именно за ним признавалось сущностное содержание, в то время, как его единичные проявления несли на себя печать поверхностного и случайного.

Однако в гегелевской формуле субстанции заложен определенный парадокс, он сводится к следующим моментам:

- субстанция как понятие некоторой самодостаточности предполагает, что познание уже закончено, познающий разум исчерпал предмет, познавать больше нечего (Г. Гегель так и мыслил свою систему как завершенную);
- а поскольку познание исчерпано и нет предмета, то субъект остается без работы, субъект вообще не нужен. Итак, в формуле «субстанция как субъект» не остается места ни предмету для познания (объекту), ни субъекту. Тайна этого парадокса и его рациональное зерно состоит в том, что Г. Гегель излагает свою систему как вселенскую педагогику. Уже готовое знание он сообщает другому человеку. И в этом случае субъект и объект сохраняются, противоречие исчезает. Субъекту есть что сказать и есть кому сказать. Вся система Г. Гегеля в этом случае выступает как образовательная².

Установив в метафизической форме идею мировой эволюции как развитие духа к самопознанию, Г. Гегель затем излагает

¹ Каримский А. М. Философия истории Гегеля / А. М. Каримский. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – С. 32 – 33.

² Культурология. XX век. Энциклопедический словарь: в 2-х т. [гл. ред. и сост. С. Я. Левит]. – СПб. : Универ. книга, 1999. – т. 1. – 511 с.

конкретную историю так, что она оказывается постепенным осуществлением саморазвивающегося духа. Он ценил историографию, подчеркивая, что лишь из рассмотрения всемирной истории можно выяснить, был ли ее ход разумен или нет. Г. Гегель сочетал диалектическое изображение истории, философскую интерпретацию исторических явлений с их конкретным и художественным описанием. Однако абстрактно-диалектическая сторона истории Г. Гегеля была существеннее, чем конкретная. Последняя ценилась им в той степени, в какой она укладывалась в исходную логическую схему, придавая ей жизненность и правдоподобие¹.

Попытка Г. Гегеля превратить историю в прикладную логику не удалась, и причиной тому было сопротивление самого исторического материала, его упорное «нежелание» заполнить заранее приготовленные полочки. История оказалась богаче абстрактных формул, а логика истории, не приняв принципов построения «Науки логики», продемонстрировала тем самым ущербность гегелевского логицизма.

Под ярким влиянием успехов естественных наук в середине XIX века возникло направление теоретического осмысления прошлого – позитивизм в основе которого лежало убеждение о том, что наука может иметь дело исключительно с «позитивными фактами», которые поддаются эмпирической проверке. Это направление теоретического осмысления прошлого повлияло на развитие исторических исследований – позитивизм. О. Конт продемонстрировал наиболее радикальный отказ от прежней философии культуры. Согласно его взглядам философия должна отказаться от своих вечных вопросов (о происхождении и назначении мира и т.д.) и превратиться в «положительное знание», опирающееся на факты и имеющие своим результатом теории, объясняющие эти факты (как, например, ньютоновский закон тяготения). Исследователи этого направления (Г. Т. Бокль, И. Тэн, Ш. Ланглау, Ш. Сеньобос) сделали акцент на накопление и упорядочивание фактов, «очищение» от субъективных напластований.

¹ Философия и ценности / под ред. А. Григорьяна. – М.: Наука, 1989. – С. 40.

Декларацией позитивизма в историографии были объявлены знаменитые слова Я. Ранке о том, что задачей историка является воссоздание («как это в действительности было»). Для изучения общества позитивисты использовали «природные законы», призванные упорядочить социальные явления.

Действительно, наличие причинно-следственных связей между явлениями человеческой жизни, событиями истории является фактом, который невозможно отбросить. В повседневной деятельности как отдельные люди, так и целые страны, постоянно опираются на такие связи, стремятся познать их и предвидеть на их основе последствия разнообразных проектов, которые осуществляют отдельные люди, и государства. Это относится ко всем сферам жизни, в частности войнам. Разжигая войну, государственные деятели учитывают действие разнообразнейших сущностных факторов, и следует признать, что в условиях достаточной полноты подобных расчетов, точности анализа, по крайней мере, общий ход событий удастся прогнозировать. А если вопреки таким расчетам последствия выявились другими, всегда удастся аргументировано сослаться на существенное влияние дополнительных факторов, которые в первоначальном расчете не были взяты во внимание.

То же самое можно сказать о деятельности фирм, целых отраслей производства, экономики той или другой страны. Конечно, часто бывает, что планируя результат А, люди приводят в действие причины, которые порождают не только этот ожидаемый результат, а и вереницу других: Б, В, Г..., которые со временем могут свести к нулю результат А. Такая картина типична для проектов хозяйственной деятельности людей, где объем анализа, как правило, был достаточно ограниченный, не говоря уже о его точности, а потому позитивный с какой-то точки зрения результат сопровождался негативными, а временами разрушительными изменениями в экологии среды, в которой эта деятельность происходила. Сложное понятие культуры стало использоваться в исторических исследованиях как органическая субстанция, подчиненная чисто биологическим законам роста.

Позитивистская методологическая установка способствовала выявлению событий политической, дипломатической, военной

истории. Однако позитивизм не подходил для создания истории культуры. Это объясняется тем, что проблематика политической истории, как правило, бывает дана непосредственно, и темы там также вырисовываются сами собою. Государство и его часть, (орган или его назначение) – как предмет исторического исследования однозначно определены и всем понятны, равно как и цепочка событий, происходящих в рамках подобной единицы. То же относится и к экономической истории: предприятие, форма труда, экономические отношения – все это достаточно определенные объекты для наблюдения. Одно государство и одно предприятие существуют не только как нечто целое, но также и в деталях.

Детали же истории культуры принадлежат либо области обычаев и нравов, либо фольклору, либо области древностей. Разделами истории культуры можно считать историю религии и церкви, историю искусства, литературы, философии, науки и техники. Во всех этих областях задача исследования – углубление в детали. Соглашаясь с тем, что описание объектов потребует еще много труда, мы однако, считаем, что результаты подобных исторических студий, даже если они дадут синтез и объяснение фактам, не будут еще историей культуры. Никакое самое беспристрастное изложение фактов не обеспечивает выявления того существенно общего в относимых к сфере культурных разнородных явлений, что давало бы возможность рассматривать в некоем внутреннем единстве как качественную определенность. По этой проблеме Й. Хейзинга высказал так: «Разумеется, в области истории культуры можно ставить вопросы вполне конкретные и узко направленные, например: с каких пор начали есть вилок? или: как исчезла дуэль из обычаев англичан? С методической точки зрения подобные вопросы заданы четче и мыслятся яснее, чем вопросы типа какова суть Ренессанса? Но ответы на вопросы первого типа не создадут историю культуры, во всяком случае в полном смысле этого слова». Исходя из такой точки зрения, прямолинейные позитивистские подходы не могут полностью удовлетворить теоретиков истории культуры, так как в процессе естественнонаучного познания, неизбежно упрощение действительности.

Необходимость в иной, отличной от позитивистской, логике исторического исследования, пытались обосновать неокантианцы, исходившие прежде всего из специфики истории как науки, изображающей только единичное, из того, что в своем целом индивидуальное и неповторимое, имеет ценность само по себе. Согласно неокантианцам, исторический факт, в отличие от естественнонаучного, проявляется лишь один раз и поэтому содержит в себе индивидуальное, неповторимое, благодаря чему он всегда обладает «некоторой ценностью», от которой историк не может отвлечься. Если естествоиспытатель отвлекается от всяких ценностей, то для историка принцип «теоретического отнесения к ценности», который как считал Г. Риккерт, надо отличать от «практической оценки» факта, является критерием отбора исторических фактов, обязательным для всех историков. Объективная основа исторического факта представлялась баденцам как духовная сущность. История, изображая единичное и особенное, изучала главным образом духовную жизнь человека, выраженную в «культурных ценностях». Так, культура выделяется из общей сферы просто «особенного», индивидуального, то есть неокантианцы утверждали разницу между природно-индивидуальным и культурно-индивидуальным, причем последнее и составляло у них область истории. В результате возникла иная, отличная от позитивистской, форма преобразования понятий, в которой была достигнута способность к выражению индивидуального, образования исторического понятия.

В. Виндельбанд и Г. Риккерт открыли путь для исторической логики, которая возродила культурно-историческое мировоззрение наряду с естественнонаучным. Благодаря неокантианцам, во второй половине XIX – начале XX в. изучение культуры как самостоятельного предмета, постепенно выделилось в специфическое направление исторических наук. А. Лаппо-Данилевский, Н. Милюков. А. Карсавин, Я. Буркхардт, занимаясь эмпирико-систематизаторскими исследованиями культурных феноменов прошлого, рассматривали изучаемые культуры как системные ценности.

Неокантианская позиция составляет «индивидуализирующий» метод – выделение неповторимых

явлений духовной жизни людей (культура, религия, психология), разработкой аксиологического подхода, предполагавшего конечное совпадение исторических явлений с моральными ценностями. Фактически это признание эквивалентности исторических культур их этическому, интеллектуальному, эстетическому и другим аспектам. Культура мыслилась неокантианцами как одна из «подсистем» общественной жизни, как особый продукт специализации, область, проходящая как бы «по ведомству» духовной деятельности. Но во всяком случае за грань культурной принадлежности выводятся обширные пространства общественного бытия, исторические факты становятся просто разъединенными событиями. Во всяком культурном феномене вне каких-либо пространственно-временных реалий неокантианцы увидели проявление только культурно-генетического начала.

Итак, согласно неокантианцам, история – это «гора» индивидуальных фактов, которые отличаются от фактов природы только тем, что являются носителями ценности. Сущность же истории культуры не в том, чтобы складывать индивидуальные факты, какими бы они не были ценными. Следовательно, исследование культурно-исторической проблематики требует как индивидуализирующего, так и генерализирующего метода.

Во второй половине XIX века в науке как нечто незыблемое и вечное воцаряется теория биологической эволюции. Для эволюционистов мировая история культуры не таит никаких загадок, а стала причинно следственно детерминированной. Сочинение историка культуры, основанное на эволюционизме, считалось полноценным изложением знаний. Любое различие времен, любую смену культур объясняли с помощью понятия «развитие»: «Они беззастенчиво срывают одну за другой все семь печатей, за которыми таится прошлое. В их руках вся мировая история становится простейшей шуткой, понятной каждому ребенку. Они весело и отважно хватаются за свиток истории

человечества и раскатывают его в единую картину под громкое ликование и одобрительные возгласы окружающих»¹.

Й. Хейзинга отмечает только одну область истории культуры, где явно господствует «не испорченная мутациями» эволюция: это история платья. Тут и в самом деле действует что-то вроде биологической закономерности, которая определяет развитие форм независимо от таланта, желаний и интересов отдельных людей и всего общества в целом. Историю какого-либо института, формы производства или государственного органа, как правило, тоже можно без особых оговорок подвести под понятие развития. Оно применимо также к истории науки и техники, но от нее следует отказаться, как только речь заходит о философии, религии, литературе и искусстве. Даже в тех случаях, когда понятие развития можно употребить при исследовании истории, делать это нужно со значительно большими предосторожностями, чем в биологии, где понятие развитие царит безраздельно.

Итак, идея развития имеет тенденцию придавать духовному движению характер объективного процесса; другими словами, это понятие предполагает, что ход объективного развития должен как бы перехитрить действующего субъекта.

Субъект в рационалистической философии всегда представлял в виде персонифицированного лица, которое осуществляет познавательную деятельность сознательно и целенаправленно. Истина – это всегда результат приложения деятельных сил субъекта, и она не может быть открыта вне этих сознательно организуемых познавательных способностей человека.

Критерием любого постижения для рационалистов было проведение через деятельность: любую данность они пытались разложить и разгадать, растворяя ее в живой деятельности, а затем воссоздать ее в терминах внутренних связей происхождения и механизма проявления, элиминируя всякие иные, подобным путем непрослеживаемые связи и зависимости.

¹ Хейзинга Й. Об исторических жизненных идеалах и другие лекции [с гол. перев. И. Михайлова; под ред. Ю. Колкера] / Й. Хейзинга. – London, Overseas Publications Interchange LTD London. – 1992. – С. 27 – 28.

Анализ осуществляется в терминах какого-то сознательного и субъектом контролируемого деятельного отношения к объекту¹.

Так как, рационалистическая философия ставила своей основной целью постижение истины, познание мира как он существует сам в себе, его сущности, то основной задачей философии, поэтому, считалось освобождение познания от возможных ошибок на пути движения к истине – отвлечение от всякого рода субъективных интересов и склонностей, могущих затемнить действительное положение вещей, от феноменализма чувств, дающих лишь поверхностное представление о вещах, от ограниченностей рассудка, обремененного житейскими заботами. В результате, как считалось, и открывается человеку чистая истина, независимая от различных «конъюнктурных» соображений и субъективных склонностей, истина, дающая нам представление о мире как он есть.

К такому объективирующему мировоззрению обыкновенно склонны те, кто ориентирован на какую-нибудь специальную науку. «То, что относится ко всем частям, относится также и ко всему целому, которое эти части составляет, – утверждал Г. Риккерт². Понять мир таким образом значит понять его, как мир объектов; а для этого необходимо и субъект, включить в общую связь объектов, подобно всем другим объектам. Как бы не понимать сущность причинной связи, всякая причинная связь представляет из себя – цепь частей объективной действительности, протекающую во времени. То, что не поддается включению в такую цепь, исключается тем самым вообще из видения науки. Единственно научное понятие о мире, таким образом, не что иное, как понятие причинной связи объектов. Субъекты тоже члены этой причинной цепи, то есть такие же объекты, как и все остальное бытие»³. Таким образом, философские принципы познания, выработанные в XX веке,

¹ Мамардашвили М.К. Классическая и современная буржуазная философия: (опыт эпистемологического сопоставления) / М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьев, В. С. Швырев. // Вопросы философии. – 1970. – № 12. – С. 37.

² Риккерт Г. Философия жизни. – К.: Ника-Центр, 1998. – С. 449.

³ Там же. – С. 449.

очистились от умозрительных построений и абстрактных спекуляций прошлых столетий, а исследователи поняли ограниченность позитивизма.

Слово «позитивизм» весьма многозначно и неопределенно. С одной стороны, позитивизмом называют различные философские учения XIX и XX вв., часто очень непохожие друг на друга. Так, «логический эмпиризм» «Венского кружка» 1920-1930-х гг. и современная «аналитическая философия» имеют мало общего с эволюционистской метафизикой О. Конта и Г. Спенсера. С другой стороны, позитивизмом именуют профессиональную идеологию ученых, стремящихся работать «по ту сторону» всякой философии, занятых решением частных научных проблем и верящих в кумулятивный характер гуманитарного знания.

Доктрины О. Конта и Г. Спенсера являются ныне весьма архаичными, в отличие от так называемого «неопозитивизма» XX в., который, стремясь ограничить науку от метафизики и призывая к точности и ответственности суждений, во всяком случае очень способствовал выработке логической культуры и логической дисциплины науки»¹.

Уважение к фактам и стремление восстановить историю, какой она была в действительности, присущи всякому настоящему историку. Разумеется, философски мыслящий человек задумывается при этом над тем, что такое факт и что такое действительность.

Позитивистски ориентированные течения претендуют на абсолютно рационалистическое описание окружающего мира и отвергают в этой связи всякого рода «метафизические» проблемы, в частности такие как, проблема смысла жизни, бытия человека в мире и так далее.

Таким образом, объективация субъекта предполагает «растворение» субъективно обособленного существования в великой одушевленной и божественной связи мира объектов»².

¹ Кагалович Б. С. Несколько слов о так называемом позитивизме / Б. С. Кагалович // Одиссей. Человек в истории, 1996 – М. : Наука, 1996. – С. 166 – 167.

² Риккерт Г. Философия жизни / Г. Риккерт. – К .: Ника-Центр, 1998. – С. 450.

Для такого исследователя (субъекта) соответствующей формой исследования являются специальные, довольствующиеся объективным описанием, объяснением культурных явлений. Такой субъект отказывается познавать сущность мира. Отметим, что объективируя, мы только «ходим» вокруг вещей. Объективирующая философия, насильно включающая субъект в связь объектов, делает нас автоматами. Она игнорирует непосредственность активной и личной жизни нашего «Я». Включение субъекта в причинную связь объектов совершенно уничтожает идею того, что придает нашей жизни значение, глубину, величие. Объективизм превращает мир в совершенно индифферентное бытие, в лишенный какого-то ни было значения процесс, о смысле которого невозможно спрашивать. Культура, понятая только как объект и действительность, лишена смысла. В таком случае, действительности объектов придается абсолютный характер, она «вставляется в раму» мирового субъекта.

Такой путь односторонний и поверхностный. Риккерт Г., как философ жизни, отмечает: «мы обладаем непосредственным познанием действительности, для этого нам нужно только углубиться в самих себя. Только следуя таинственным внутренним путем, можем, в конце концов, раскрыть мировую историю культуры. «Нужно по-настоящему войти в них (вещи), а для этого нам необходимо пройти через чистилище нашего «Я»¹.

Панлогизм Г. Гегеля, игнорировавший всю проблематику и сложность отношений между познающим субъектом и предметом познания, превосходно сочетается у русских и украинских исследователей-марксистов с позитивизмом и «обрекал советскую историческую мысль на консервирование позиций науки конца XIX в.

Вполне был прав Р. Виппер, когда написал, что «предшествующая эпоха в научной мысли слишком настаивала на объективности исторических фактов, подлежащих нашему изучению»². Сциентистский вариант методологии исторического познания отвлекался от особенностей познающего субъекта,

¹ Риккерт Г. Философия жизни / Г. Рикерт. – К.: Ника-Центр, 1998. – С. 451.

² Виппер. Р. Ю. Две интеллигенции и др. очерки: сб.ст. и публ. лекций. 1900 – 1912 / Р. Ю. Виппер. – М.: «Москва», 2012. – С.60 – 61.

индивидуально-психологических и личностных характеристик познания социальных объектов. Задача субъекта – следовать общепризнанному исследовательскому проекту, поэтому данный уровень идентификации мы определяем как проективный.

Принципиально новым элементом в теоретическом познании стало осознание недостаточности чисто рациональных оснований. Важное место при этом принадлежит субъективному убеждению исследователя. Кроме того, стало ясно, что применение чистой логики не разрешает проблемы культурно-исторического исследования.

2.2 Субъективация субъекта: пострациональные проекты

Пострациональные проекты принесли обновление исторической методологической мысли. Направление основных методологических сдвигов в мышлении, значимых и для культурно-исторического познания неотделимо от революции в естествознании, прежде всего в физике. На становление исторической культурологии оказало влияние крушение механической картины мира. Если рушится то, что создавалось веками и казалось истинным и глобальным, значит вообще нет ничего ни истинного, ни незыблемого. Следовательно правы те, кто утверждал, что ничего объективного, стоящего позади опыта нет и любая картина мира является результатом творчества субъекта¹.

Все компоненты частной теории относительности были истолкованы как относительные; в результате картина мира утратила момент устойчивости, развитие лишилось закономерностей и превратилось в становление, непрерывный поток измерений, лишенных поступательности. Мир утратил объективные связи и единственным источником по упорядоченности оказался субъект. Когда О. Шпенглер распространил подобную интерпретацию теории относительности

¹ Кутлуниин А. Г. Немецкая философия жизни / А. Г. Кутлуниин. – Иркутск, 1986. – С. 9.

на историю, то она оказалась у него не единым процессом, а рядом изолированных друг от друга замкнутых на себе культур.

Преобразование исторической мысли связано с теоретической легитимацией воздействия познающего историю субъекта на нее саму как объект познания. Речь идет о включении познающего историю субъекта в ее теоретическую картину. В неклассической физике, в частности в квантовой механике, подобное проникновение субъекта в объект познания произошло и было осмыслено методологически раньше, чем это случилось в гуманитаристике¹.

Если классическая познавательная модель предполагала возможность абсолютного наблюдателя (и теоретика вообще), абсолютную систему отсчета (как было, скажем, в ньютоновской механике), то теперь, вслед за эпистемологической мутацией в физике, в гуманитарном знании произошла подобная же мутация, полагающая такую модель принципиально невозможной.

Поскольку позиция абсолютной объективации признана невозможной и недостижимой для истории культуры, то теперь отдают себе отчет в его включенности в конкретный диспозиционный контекст социоисторического пространства. Это сознание конструктивного вмешательства в объект со стороны теоретика как субъекта разворачивается в постструктурализме. Это – теоретическая легитимация воздействия познающего историю культуры субъекта на нее саму как объект познания.

Для традиционного объективистского мировидения смысла познавательной деятельности субъекта заключается в том, чтобы с помощью правильно выбранной теории (этот атрибут присутствует в основном в рассуждениях приверженцев генерализующего подхода) и научных методов, корректного использования профессионального понятийно-терминологического аппарата стремиться к постижению, объяснению и (по возможности) тождественному воспроизведению реальности в ее целостности.

Идея реконструкции истории «такой, какой она была», воссоздания ее с помощью правильной (истинной,

¹ Визгин В. П. Постструктуралистическая методология истории / В. П. Визгин // Одисей. Человек в истории, 1996. – М. : Наука, 1996. – С. 48.

верифицируемой) теории и научных методов-способов постижения, объяснения реальности, – уступало место интерпретации истории культуры.

Смена познавательных ориентиров выражается в пересмотре картезианско-ньютоновских представлений о способах получения и верификации знания (утверждения концептов преодоления субъектно-объектной дихотомии). Поиск новой системы миропонимания, новой гносеологии, способной преодолеть несовершенство традиционной гносеологической формулы «субъект-объект», привел к переосмыслению содержания основных гносеологических понятий (категорий). Стремление охватить и осмыслить мир в его целостности неизбежно вступало в противоречие с традиционным, исследовавшимся рациональной философией, процессом познания, характеризовавшимся, во-первых, ступенчатостью, а во-вторых, «фрагментарностью» восприятия отдельных явлений. Это противоречие разрешалось переосмыслением сущности и структуры самого гносеологического процесса: он трансформировался в одноразовый акт, где субъект проникал в сущность, минуя материальную предметность явления. Объект исторического познания уже не выступает как нечто внешнее познающему субъекту.

Длительное время культура отождествлялась с разумностью, что приводило к отождествлению культуры и знания. В результате ориентации культуры на знание оказался утраченным смысл истории, человеческой жизни. Да и сам человек стал скорее средством, нежели целью и смыслом познания. Знание ради знания не способно обогатить культуру¹. Поэтому одна из главных задач эпохи – отделить философию от науки и сблизить ее с искусством.

Истоки подобной установки, отождествляющей культуру с искусством, а науку объявляющей враждебной жизни, уводят к воззрениям Й. Гете. Стимулом для его размышлений стала кантовская «Критика способностей суждения»: Й. Гете признавал ценность критических прозрений Канта относительно того, что любое человеческое знание о мире в некотором смысле

¹ Кутлуни А. Г. Немецкая философия жизни / А. Г. Кутлуни. – Иркутск, 1986. – С. 9.

определяется субъективными принципами. В то же время, Й. Гете, признавая вслед за И. Кантом, конструктивную роль человеческого разума в познании, тем не менее видел истинное в «отношениях человека с природой», которые преодолевают кантовский дуализм.

В смысле Й. Гете восприятие не только субъективно, но и объективно. Й. Гете не отыскивает, как И. Кант, «под землей корень явлений»¹ – гносеологическое Я, которое объединяет их в качестве простых представлений. Он не может, игнорируя явления, удовлетвориться идеей вещей в себе и их недоступного созерцанию абсолютного единства. По Й. Гете, если восприятие полностью субъективно, то ни о каком выходе к объекту не может быть и речи; объект моментально становится загадочной «вещью в себе», а познание фатально обрекает себя на агностицизм.

По Й. Гете, априорное, до и вне опыта установленное разделение субъекта и объекта с произвольно обозначенной разграничительной чертой, приводит к поспешному рассудочному суждению, прямым следствием которого оказывается некритическая субъективизация восприятий. От того выход к объекту кажется столь недоступным, что субъект еще до реального опыта о мире проводит резкую черту между субъективным и объективным, которую затем не в силах преступить. Допускается реальность природных свершений и познавательных усилий. Одна приписывается объекту, другая субъекту². Мысль человека природна в том же смысле, в каком природны объекты этой мысли, и в мысли о природе сама природа создала себе орган для самопознания. Человеческая мысль, по Й. Гете, – поворот природы на самое себя в целях самосознания и дальнейшего развития³.

По методу Й. Гете, временно устраняются термины «субъективный» и «объективный» и внимание непредвзято концентрируется на самом процессе восприятия. «Предположим, воспринимается некий внешний предмет, находящийся вне

¹ Культура, культурология и образование [под ред. Е.В.Попова]. – М.: Высш. школа, 1995. – С. 39.

² Свасьян К. А. Иоганн Вольфганг Гете / К. А. Свасьян. – М. : Мысль, 1989. – С. 98.

³ Там же. – С. 99.

субъекта. С другой стороны, он дан в восприятии субъекта. Утверждают: вне восприятия, сам по себе, он объективен, в восприятии же он становится субъективным. Но как именно. Ведь из того, что восприятие предмета субъективно, вовсе не вытекает, что субъект воспринимает его как находящееся в себе. Напротив, в восприятии подчеркнута его внеположенность, объективность. Выходит, что в восприятии следует различать двоякое: форму и содержание. Форма ощущения субъективна, так как зависит от специфики субъекта. Но каковой бы ни была эта специфика, она, будучи здоровой, всегда имеет дело с независимым от нее содержанием восприятия, которое оказывается и субъективным, то есть способом восприятия вещи и объективным, то есть самой вещью»¹.

Согласно Й. Гете, природой пронизано все, в том числе разум и воображение, природная истина не существует как нечто самостоятельное и объективное, но раскрывается в самом акте человеческого познания.

Для Й. Гете ядро природы содержится в человеческом «сердце». Это лишь с виду совпадает с кантовским мнением, которое признает природу с ее законами, содержанием и продуктом познавательной способности человека. У Й. Гете человеческий дух не просто навязывает природе свой порядок, как полагает И. Кант. Скорее природных дух являет собой порядок через человека, который есть не что иное, как рупор природного самооткровения. Ибо природа не отделена от духа. Природа, общество, история рассматриваются через призму активной творческой деятельности субъекта. Соответственно и гносеологическая ситуация у Й. Гете связана с инициированием познания со стороны субъекта, понимания себя и своего отношения к внешнему миру» В таком познании человеческий разум «вживается» в созидательную деятельность природы. И тогда мир сам проговаривает свои смыслы через сознание человека². Все постижение и истолкование бытия было для него лишь

¹ Свасьян К. А. Иоганн Вольфганг Гете / К. А. Свасьян. – М. : Мысль, 1989. – С. 97.

² Тарнас Р. История западноевропейского мышления / Р. Тарнас. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1995. – С. 369.

переживанием самого себя. Мысль человека природна в том же смысле, в каком природны объекты этой мысли, и в мысли о природе сама природа создала себе орган для самопознания. Человеческая мысль, по Й. Гете, – поворот природы на саму себя в целях самосознания и дальнейшего развития¹. Следовательно, без развитой внутренней жизни познание невозможно.

Глубинная реальность мира проявляется лишь тогда, когда человеческий разум полностью активизирует дремлющие в нем способности к упорядоченному воображению и позволяет архетипическому свету озарить его эмпирические наблюдения. С точки зрения Й. Гете, ученый не может приблизиться к глубочайшим природным истинам, оторвавшись от природы и пользуясь для ее постижения лишь некими бесплодными абстракциями, просто фиксируя внешний мир, подобно машине. Если ученый пойдет таким путем, в картине действительности все самое глубокое будет упущено из-за вмешательства, автоматически отбрасывающего «лишнее». Только приведя наблюдение и творческую интуицию в теснейшее взаимодействие, человек может проникнуть вглубь природных видимостей и раскрыть их сущность. Тогда в каждом феномене будет выявлена архетипическая форма, тогда в частном будет узнано всеобщее, и они воссоединятся друг с другом. Поэтому постижение научной истины непосредственно зависит от способности ученого уподобиться художнику и использовать в процессе познания свойственный последнему метод символизации, тем самым прорывая феноменальную оболочку мира и «выходя к объекту». Искусство как сфера культуры оказывается у Й. Гете, как и у И. Канта, символизирующей деятельностью, причем более адекватно воспроизводящей объективный мир, чем наука.

Ключом к постижению индивидуальных форм культуры для Й. Гете становится индивидуальность художника, способного схватить и выразить «общий смысл» в единичном случае. Художник стремился осознать себя и окружающий мир, постигнуть истину жизни, воплотить в образы свои ощущения, интуитивное постижение его отдельных сторон и, больше того,

¹ Свасьян К. А. Иоганн Вольфганг Гете / К. А. Свасьян. – М. : Мысль, 1989. – С. 99.

свое мировосприятие¹. Эмерсон подчеркивает в универсализме Й. Гете не разносторонность интересов и богатство дарований, а удовлетворение одной и той же потребности в истолковании явлений мира, прозрения за видимостью сущности². У Й. Гете поэт живет активной внутренней жизнью и живо воспринимает окружающий мир, извлекая из него то, что соответствует ее особому складу. За каждым мгновением жизни поэт видит незримое для других, что открывается только ему.

Проникая все глубже в природу человеческого восприятия и творчества, художник стал отходить от традиционных взглядов на искусство, согласно которым оно лишь подражает действительности. Й. Гете стремился уже не только воспроизводить и открывать различные формы, но создавать их. То, что кажется в произведении правдой, достигается не копированием действительности, а творческим преобразованием ее в результате осмысления явлений жизни. Ярчайший пример этого – «Фауст». Было бы наивно представлять себе, будто Й. Гете напрямую рисовал себе картину мироздания такой, какой она предстает в «Фаусте». Сама жизнь в своем непосредственном виде предстает лишь в отдельных эпизодах и частностях, но они значительны не столько своим правдоподобием, сколько символическим смыслом. Драматическая поэма содержит глубочайшее откровение о жизни: ад, рай – для него лишь художественные символы полярных элементов жизни.

А во «Введении в «Пропилеи» Й. Гете категорически утверждает: «Все, что мы видим вокруг себя, – только сырой материал... Художник должен быть наделен одинаковым умением проникать как в глубь вещей, так и в глубь своего собственного духа и создавать в своих произведениях нечто не легко и не поверхностно действующее, но соревнуясь с природой, творить нечто духовно органическое...»³.

Поэтическую натуру выдает исключительная способность воспринимать особую, скрытую суть привычных вещей. Это и позволяет Гете-поэту ощущать мир в его глубинных явлениях и

¹ Гетевские чтения [под ред Багдасарьяна В.Г.]. – М.: Мысль, 1989. – С. 15.

² Там же. – С.143.

³ Гетевские чтения [под ред Багдасарьяна В.Г.]. – М.: Мысль, 1989. – С. 26.

улавливать в каждом из текущих дней его движение – от прошлого к будущему. В «Поэзии и правде» Й. Гете отмечает что в силу изменчивости мира и сам идеал нестабилен, подвижен и не воплотим в какой-либо реальной форме. Его надо сравнивать не с высшей точкой, к которой устремлен жизненный путь человека, а скорее с постоянно отодвигающейся линией горизонта – именно такое представление об идеале варьируется у романтиков. У Гете изображение мира не сосредотачивается на высшем, а стремится ко всеобъемлющему. В отдельных событиях он прозревал некий общий смысл, выходящий за пределы повседневной данности, постигаемой рассудком. Часто он создавал образы, не имеющие аналогов в действительности, но призванные символически выразить сложные явления реальности. «Настоящая символика там, где частное представляет всеобщее не как сон или тень, но как живое откровение непознаваемого», – писал Й. Гете¹.

В гетевском образе выражена столь высокая культура именно потому, что все созданное им шло из целостности его внутренней глубины, все воспринятое им проникло в эту целостность, то есть внутренней способностью смотреть на события и движение человеческого бытия.

Философа история интересует не в своей фактичности, а в своей значимости для человека, то есть не как факт, данный в опыте изучения исторических источников, а как особого рода ценность, лежащая за пределами любого возможного опытного знания. Именно по такому принципу строит сою биографию Й. Гете, придавая частным ситуациям обобщенный смысл и рассматривая «самого себя как явление»². Средством «пересоздания» реальности является у Й. Гете автобиографическое повествование, рассказ о своей жизни с дистанции времени.

В «Поэзии и правде» Й. Гете задумал воспроизвести события своей юности как субъективное осмысление того, что происходило в реальности. Он неоднократно подчеркивал, что содержание его автобиографии составляют не отдельные факты, а подведение

¹ Гете Й. В. Избранные сочинения по естествознанию / Й. В. Гете. – М. : Наука, 1957. – С. 391.

² Литературные манифесты западноевропейских романтиков. – М., 1980. – С. 96.

итогов прожитого – факты, пережитые вновь и вновь осмысленные, «как некоторые символы человеческой жизни»¹.

Сам жанр биографии предусматривает размышление о сущности и характере времени. Прошлое воспроизводится так, как зафиксировала его память художника. Автобиография как исповедь – изложение непременно субъективное. Степень субъективности у Й. Гете и просветителей неодинакова. Например, Ж.-Ж. Руссо сохраняет в старости прежнее восприятие былого: его внутреннее существо осталось неизменным и его по-прежнему ранят давние события. «Исповедь» представляет субъективные суждения, раз и навсегда закрепленные неизменным чувством, а «Поэзия и правда» – это воспоминания, то есть сегодняшняя реакция на вчерашнее: прошлое изображается так, как видится оно сегодня. Таким образом, сама реальность становится субъективно изменяемой, как в романтической биографии, где жизненный материал отбирается субъективно.

Гетеанская концепция является совершенно новой постановкой проблемы. Й. Гете не противопоставлял познание и жизнь, выступал за их единство. Именно за целостность взгляда на мир, воспринимающую природу как единый организм, находящийся в процессе непрерывного становления, и ценили Гете философы жизни.

Образцом мировосприятия, нацеленного на жизнь, на духовное творчество представлялся для философов жизни романтизм. Философские взгляды романтиков чаще всего выражались в художественных произведениях, научной строгости они предпочитали целостность мировоззрения. Э. Гофман, Г. Клейст, Л. Тик, развивая традиции немецких волшебносатирических сказок, стирали грань между вымыслом и реальностью, считая художественность образа единственным критерием.

Началом немецкой философии жизни часто признают романтизм Ф. Шлегеля. Последний в своих «Трех лекциях о философии жизни» призывал отказаться от «блужданий в пустом

¹ Гетевские чтения [под ред. Багдасарьяна В.Г.]. – М. : Мысль, 1989. – С. 142.

пространстве абсолютной мысли» в пользу «духовной внутренней жизни».

Романтики отрицали рационализм как единственное измерение жизненных явлений. Процесс познания у романтиков носит характер «вчувствования», интуитивного постижения целого. Иначе говоря, материальная предметность, разнообразие явлений мира не является для романтического мышления «конечной целью» познавательного процесса. Ею становится духовное единство мира, выступающее не как совокупность множественного, но как качество, принцип бытия. Постигание его есть прерогатива чувствования, более склонного к обобщению, чем разум, оперирующий точными конкретными понятиями и воспринимающий мир в дискретности составляющих его явлений.

Для романтизма характерна вера в единство самосознания, которое противостоит разрозненным вещам и явлениям внешнего мира. Романтики искали опору не во внешнем мире, а во внутренней жизни, остающейся единой несомненной ценностью. Жизнь ними понимается как духовно-историческая реальность, являющаяся с наибольшей полнотой в художественном творчестве. Духовное начинает строить иной мир, мир умозрения, с присущими ему понятиями и символами. Человек как бы удваивает мир, строя свою духовную сферу как способ человеческого существования. Внутреннее состояние личности, ее страсти и настроения, – вот та реальность высшего порядка, от лица которой подвергается сомнению мир внешний и перекраиваются любые устойчивые отношения. Такой подход предполагает пласт живой реальной субъективности (введение понятия жизни означает признание значимости индивидуального Я).

Антитезой замкнутости в своем «я» была идея универсальности романтической личности. В романтизме существовал поиск высшей гармонии, слияния человека и мира, точнее – вбирание человеком всего многообразия мира.

Романтики ставят перед собой задачу – отыскать смысл в беспорядке внутренней жизни, осмыслить иррациональный процесс и выразить тот личностный смысл, который доведен до всеобщего. Это своего рода духовидение, прозрение «тайн души»,

оно не является «формальным фокусом» или эклектизмом, дающим ложную универсальность. Это мир вымысла или универсум духа, в котором возникают причудливые и парадоксальные связи в сравнении с действительными причинно-следственными отношениями, но связи всеобщие с точки зрения субъекта. Это стремление понять ускользающий смысл человеческого духа. В универсуме в многообразных переходах и смещениях устанавливаются связи «всего со всем».

В философии романтиков понятие «универсум» доводится до символа духовного мира человека. Личность не пассивна, она не просто вбирает в себя мир, она осмысляет его, придает картине мира единство, но это единство не должно быть произвольным, оно само определяется шириной восприятия мира.

Отметим, что романтическая личность – это гений, овладевший мировыми достижениями и с высоты своего интеллекта презирующий мир односторонних интересов. Поэтому его оппозиция миру – не просто принцип двоемирия, но противоположение мира человека миру действительности. Вместе с тем романтик никогда полностью не теряет интереса к обществу, он постоянно имеет его в виду, хотя и в отрицательном смысле. Романтический гений, собственно, есть «субъективность, восстанавливающая цельность распадающихся вещей».

Романтики все понимают через абсолютную субъективность: даже природа у Вагнера – «природа человеческого сердца, которая заключает в себе любовь и стремление к бесконечному существу». «Что же осталось после того, как рухнул внешний мир? – спрашивает Жан-Поль. – Осталось то, во что рухнул внешний мир – мир внутренний»¹.

Перевернуть все отношения внутрь субъекта позволяет ирония. Она по всяком познавательном отношении открывает противоположный шифр. Это означает, что активность иронии проявляет себя в движении к внутреннему миру, являясь одновременно определенным отношением к миру внешнему. Романтическая ирония представляет собой напряжение между

¹ Пигулевский В. О. Символ и ирония (Опыт характеристики романтического мирозерцания)/ В. О. Пигулевский, Л. А. Мирская. – Кишинев: Штиинца, 1990. – С. 111.

двумя мирами. Для нее губителен как полный уход в мечту, делающий идеал беспочвенным, так и подчинение обществу, сосредоточенность на обыденных делах.

Наличие двух взаимосвязанных функций романтической иронии позволяет определить ее специфику. Ф. Шлегель, подчеркивая момент свободы, проистекающей из обеих функций, называет романтическую иронию сократовской. Сократовская мудрость состоит в свободе суждений и поступков, в возможности возвыситься над мирской жизнью. Ирония Сократа – отголосок мудрости бессмертных богов, никогда не принимающих жизнь всерьез. Это божественное превосходство над жизнью Ф. Шлегель считает сутью романтической иронии. Ирония романтиков и ирония Сократа являются актом свободы личности. Но за сходством есть и принципиальное различие: в иронии Сократа отсутствует внутреннее, «умственное», восполнение действительной жизни; внутренний «демон» философа лишь удерживал его от ложных суждений. Для романтической иронии такое восполнение обязательно, ибо оно предполагает построение мира человека.

В то же время, будучи протестом против существующей действительности, романтическая ирония – протест специфический. Она, например, не похожа на иронию Вольтера, ибо последняя была всецело сосредоточена на общественной жизни и являлась «бичеванием пороков». Ирония романтиков, наоборот, нацелена на обретение личностью себя, она становится преодолением противоречий в воображении и вызывает смех не столько за счет «травли социального», сколько посредством экзальтации, внутренних противоречий в уединенном «Я».

Вымеряя эмпирическую действительность самыми потаенными, глубокими запросами, надеждами и устремлениями личности, ирония показывает односторонность внешних связей и отношений. В противовес иронии строит особый внутренний мир личности, в котором компенсируются несбыточные мечты и желания, жажда духовной жизни, ведь перевернутые отношения получают здесь личностный смысл и полностью зависят от творчества ироника. Бесконечное творчество фантастического, движение условного и субъективного в единстве с безусловным и

объективным – это ход иронии или работа воображения. Для этого эмоционального механизма единственным критерием истинности переиначенных отношений становится романтическая «жизнь сердца»

Противопоставляя личность действительности, ирония романтиков выступает в качестве требований духовной свободы личности, она рассматривается Ф. Шлегелем как «акт свободы». Свобода в таком случае оказывается не «познанной необходимостью», ибо необходимость представляется весьма зыбкой и сомнительной, но творческой свободой духа, способностью реализации всех творческих сил субъекта. Переосмысление, наделение всякого явления личностным смыслом, связывало разрозненные фрагменты действительности и односторонние отношения в новое целое. Активный, творческий субъект у романтиков конструирует универсум.

Учитывая роль иррациональной интуиции, можно сказать, что конструктивность, воображение у романтиков скорее «видение», чем «построение», предчувствие полноты внутренней жизни, которую невозможно выразить на языке общепринятых понятий. Поэтому романтический универсум в субъективном плане есть «бесконечность бессознательности» (Ф. Шеллинг), а по отношению к действительности – скептически переосмысленный мир, «хаос» (Новалис), «мир наизнанку» (Л. Тик).

Термин «конструирование» у романтиков означает создание мифологической реальности путем сочетания или комбинирования разнородных чувств, вещей и фрагментов, за которыми кроется глубокий смысл. Механизм иронического отрицания и символического конструирования всегда задает искомую сущность как загадочный, ускользающий от рациональной фиксации смысл.

Конструирование универсума у романтиков отличается от понятия «конструирование» у позднего Ф. Шеллинга. У Ф. Шеллинга оно означает не комбинирование фрагментов с его глубокомысленными прозрениями и остроумными видениями, а диалектику – прообраз гегелевской триады. Смысл явления определяется Ф. Шеллингом через установление или нахождение его противоположности, а затем снятия установленного

противоречия в синтезе нового качества. Это обусловлено объективно-идеалистической позицией, ведь у Ф. Шеллинга «все=Я», в то время как универсум романтиков, наоборот, «Я=все»

В такой связи показательно сравнение романтического понятия «конструирование» с его аналогом в неокантианстве. Конструирование у романтиков иррационально, у неокантианцев – рационально. В неокантианстве символ задан формально в качестве области исследования (природа, ценность) и в качестве задачи. Его развертывание идет в линейный ряд в виде переформулирования задач. Символ, как общий закон обладает, по Э. Кассиреру, смысловой полнотой, в нем бесконечно много «имеется в виду», а потому он порождает отдельные понятия ряда. Например, априорный закон ряда « $n+1$ » позволяет определить любой член прогрессии « $n-1$ », « n », « $n+1$ » и т.д. Это развертывание в бесконечный ряд движимо «волей» у Наторпа или выступает как критическая диалектика у И. Кона, когда сомнение в истинности всякого установленного понятия становится задачей и стимулом для отыскания последующего члена. История культуры здесь – порождающая модель, определенная формально.

Вместе с тем свобода романтика отнюдь не абсолютный произвол, как это иногда представляется, поскольку творчество направлено на восполнение внутреннего мира человека тем духовным богатством, которое начинает утрачиваться в мире. Творческая свобода означает специфическую для романтика устремленность: обрести себя во всей полноте и богатстве чувственно-духовной жизни, обрести независимость от социальной ограниченности и зла, противопоставив им общечеловеческую любовь. А путь к такой свободе лежит во всемирном освоении общечеловеческих ценностей, всей предшествующей культуры, народно-мифологических традиций, то есть всего того, что теряет значение для прагматически ориентированного сознания. Поэтому для романтика важно превратить историю культуры в свое внутреннее достояние, творчески осмыслив «вечные» ценности, что позволит ему встать вне времени, вне рассудочности. Так, активность романтического субъекта и достижение идеала творческой свободы, полностью

сосредотачиваются в сфере духовной жизни и предполагают освоение культурно-исторических ценностей.

У романтиков возникает специфическое понимание истории в результате переосмысления, опрокидывающего действительность внутрь субъекта. Романтики приходят к пониманию смысла истории сквозь призму жизненного мира действующего и мыслящего субъекта. Не об истории как таковой идет речь, а о ее значимости для человека.

Теоретически эта мысль была обоснована ранними немецкими романтиками, в частности В. Вакенродером и Ф. Шлегелем. Знаменитая шутка Ф. Шлегеля о том, что романтический поэт говорит обо всех вещах и еще о некоторых, выражала мысль о широте восприятия мира, о стремлении охватить все многообразие жизни.

Человек в романтической философии не ищет ни истинного, ни прекрасного, он просто живет. Любой миг для него дорог, ибо он посланец вечности. Это в свою очередь и породило идею множественности смысловых картин прошлого.

Романтики включали в пределы своих созерцаний самые далекие культуры и общества. Религиозные искания раннего средневековья, философия Востока, наивный героизм древней Греции, апокалиптическая восторженность английских пуритан, психология рыцарства и Возрождения, все цивилизации, вызывавшие насмешку «классиков» стали привлекать к себе пристальный интерес.

Философия романтиков понимает историю как процесс приобретения опыта, причем предыдущий период не уходит бесследно, а составляет свое богатство в общей сумме человеческой культуры. Отсюда и этот интерес к погибшим цивилизациям и попытки обнаружить их следы в позднейших культурах. Всякая культура для романтиков является не только продуктом предыдущего развития, но и синтезом всех прошлых цивилизаций. Каждая данная эпоха есть воплощение прошлого, живое вместилище истории¹.

¹ Реизов Б. Г. Французская романтическая историография (1815-1830) / Б. Г. Реизов – Л. : Изд.-во Ленингр. ун-та, 1956. – С. 523.

Для романтиков в каждую данную эпоху каждый данный народ разрешал свои особые социально-культурные задачи, шел к особой цели и особым путем. Принимая все местные и временные формы, романтики обнаруживали цивилизацию и движение там, где классики видели варварство и застой. Идея линейного развития была упразднена. Прямая линия перестала быть правилом, она стала одним из случаев движения, так же как и всякая другая линия.

Немецкий романтизм перенимает у XVIII в. представление о поступательном движении времени, однако мыслит принципиально иными масштабами. То, что «классику» казалось отклонением от нормы, игрою природы, неразумной случайностью, для романтизма было необходимой составной частью целого, голосом в предустановленной гармонии мировой истории. Если для просветителей движение от прошлого к будущему означало развитие от несовершенного к совершенному – процесс поступательный, имеющий конечную заданную цель, то для романтиков идеальное начало, носителем которого является человек, присутствует в прошлом не меньше, чем в будущем. Прошлое становится важнейшей составной частью времени, которое делает человека личностью, и благодаря ему ощутимо открывается смысл времени. Прошлое оказывается всеобщей непреходящей основой, на которую поднимается духовность индивидуальности.

Романтик, находясь на высшей точке зрения, не может отдавать предпочтение чему-то одному. Перед ним проходят ценности религий и мифологий, истории и искусства; греческие боги столь же значительны, как Бог христианский. Сочетание разнородных культурно-исторических мотивов открывает перед романтиком безбрежный горизонт духовности, в котором высшей ценностью является сама личность. Этим, в частности, и обусловлено обращение к восточным религиям. Ориентальный колорит многих романтических произведений показывает тягу ко всеобщему и ироническое неприятие чего-либо одностороннего, даже если это касается религиозных святынь.

Особое внимание романтики уделяют средневековой культуре, которая заставляет соизмерять человеческие помыслы,

поступки и деяния с абсолютным совершенством и видеть высшие человеческие ценности в милосердии, сострадании и любви. Самоуглубленность, отрешенность от мира ради возвышенного, витание мысли в мире ином, в высшей степени духовном, всепоглощающая одухотворенная любовь – вот те моменты средневековой культуры, которые сделали ее предметом ностальгии в начале XIX века и вызвали сожаление об ушедшем «золотом веке». Романтизм предпринимает попытку возрождения былой отстраненности от мира ради духовности, ради приобщения к «истинно человеческому» (Вагнер).

В романтизме не приходится говорить о законе мышления, и потому история культуры становится бесконечной интерпретацией спонтанно возникающего смысла. Она рождена не мышлением, как таковым, а духом противоречия желаемого и действительного. Построенный иронизирующим воображением, универсум человеческого духа, который противопоставляется всему внешнему, стал миром, вывернутым наизнанку, всецело отнесенным к субъективности. Остался один шаг до признания за субъектом онтологического статуса. Романтизм этого шага не сделал: в противопоставлении «жизни духа» действительности всегда был некоторый предел, от которого ирония могла оттолкнуться, а воображение – натолкнуться. Романтизм упивался игрой, скользящей на грани индивидуального и социального, объективного и субъективного. Это умеренное отстранение от мира исчезает в последующем развитии романтического мирозерцания – в «философии жизни» и экзистенциализме.

Итак, видоизменение способа мышления, формировавшееся у романтиков, состоит в том, что критерием истинности признается субъективность. Она осуществляется как бесконечный процесс становления, спонтанность и свобода. Отсюда проистекает убеждение в тщетности разума понять постоянное преодоление наличного состояния, иррациональную структуру бытия. Привычная логическая связь между идеями заменяется эмоциональной, смысловой.

Признание бытия раздвоенным на жизнь и социальный мир, на всеобщий поток субъективности и всеобщую объективацию ее в формах действительности нацеливает философию на

проникновение в глубины жизни. В последующем развитии философии жизни у О. Шпенглера романтическая игра признается всерьез. Он не допускает двоемирия, балансирования на грани вымышленного и реального, а замещает действительную картину мира символической. Символическая картина мира подменяет человека в его действительной истории, она создается на основе пессимистического настроения. Пессимизм в отношении прогресса и возможностей реализации надежд и устремлений личности, ощущение трагедии бытия вследствие утраты смысла наполняет внутренний мир субъекта, создавая специфическое переживание жизни. Все проблемы цивилизации осмысливаются сквозь призму переживания жизни, через пессимистическое и трагическое уmonoстроение.

С философией жизни, в частности с А. Шопенгауэра, начинается систематическая критика историзма именно как определенной мировоззренческой и жизненной установки индивида. Мир есть объектом лишь тогда, когда он выступает в форме представления. Мир как представление и есть мир познания в субъект-объектной форме.

Шопенгауэр, ссылаясь на И. Канта, подчеркивает два основных следствия рационалистической философии: нам даны в познании лишь явления и само это познание есть познание в рамках субъект-объектного отношения.

Но в отличие от И. Канта, А. Шопенгауэр считает, что философия не только может, но и должна говорить о «вещи в себе». Возникает вопрос: как и в каких терминах? Мир как таковой, мир в себе, есть по А. Шопенгауэру, воля. И последнюю мыслить, по его убеждению, можно лишь как чистое стремление; воля – это абсолютно свободное хотение, не имеющее ни причины, ни основания¹. Ей нельзя приписать никаких целей, вообще ничего такого, чем бы можно было ее определить. Человек, стало быть, есть продукт воли, все созданное и познанное им – результат хотения воли. А. Шопенгауэр убежден, что признание первенствующего значения воли неминуемо должно изменить и все мировосприятие человека в целом.

¹ Шопенгауэр А. Избранные произведения /А. Шопенгауэр. – М. : Просвещение, 1992 – С. 169, 321.

Понятно, что действительной реальностью по А. Шопенгауэру, обладает лишь воля. Последняя отлична от всех своих объективаций, и даже чужда им. Реальные события, которые суть лишь ее объективации, значимы не сами по себе, а лишь постольку поскольку они «знаки» и «буквы» скрытого смысла истории. Такая позиция ниспровергает значимость той жизненной позиции и ориентации, которая связывала человеческую деятельность с объективным и строго причинным ходом исторических событий, видела в их причинной последовательности залог решения человеческих проблем. Для Шопенгауэра история не есть нечто predetermined или нечто свыше предначертанное, она не имеет плана

Шопенгауэровское учение о мире как воля есть в сущности попытка представить мир в целом как нечто самопроизвольное, то есть само себя изнутри определяющее. Применительно к природе субъекта основным вопросом у А. Шопенгауэра является проблема соотношения свободного волеизъявления и его продуктов, относительно мира в целом – выяснение вопроса о соотношении воли и ее объективаций. В рационализме виделся путь ухода от жизни. В суждениях естественнонаучного плана речь идет об объективной реальности, не соотнесенной с человеком, с его интересами. Философы жизни на различные лады обыгрывали гетевский тезис о том, что теория мертва и что вечно зелено древо жизни.

Чуждый жизни разум не понимает, согласно А. Шопенгауэру, творит свой мир в стороне от жизни, а когда пытается понять ее, то это всегда кончается деформацией, умерщвлением живого. «Каким холодом и отчужденностью, – писал Ф. Ницше, – веет на нас до сих пор от тех миров, которые открыла наука!»¹.

Задача преодоления гносеологизма предшествующей рационалистической философии и перехода в сферу особым образом понимаемой онтологии вырисовывается у Ф. Ницше, в философии которого преодолевается жесткая дихотомия мира (субъект-объект). Ф. Ницше полностью соглашается с Шопенгауэром в том, что познание обусловлено субъектом.

¹ Ницше Ф. Сочинения. в 2-х т. / Ф. Ницше. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 163.

Методологическую концепцию позитивизма и ее претензию на научность как не ищущую дальше «феноменов» подверг критике Ф. Ницше. В одном из разделов «Воли к власти» – «К критике теории познания» – Ф. Ницше выражает скепсис по отношению к таким, по его словам «теоретико-познавательным догмам», как закон причинности. В духе кантовской концепции регулятивного знания Ф. Ницше рассматривает весь познавательный аппарат как абстрагирующий и упрощающий, направленный не на познание, на овладение вещами. Полемизируя с положением позитивизма – «существуют лишь факты», он утверждает, «нет, именно фактов не существует, а только интерпретации»; мир познаваем, «но он может быть истолкован и на иной лад, он не имеет какого-нибудь одного смысла, но бесконечные смыслы»¹.

Ф. Ницше считал предметом своего «главного интереса» исследование так называемого «культурного комплекса». Известно, что философ не занимался анализом объективных закономерностей общественного развития. Составляющая основу его учения социально-культурная проблематика рассматривалась им вне экономической эволюции общества, поэтому закономерно, что и перспективы познания он соотносит главным образом со сферой культуры. Он говорит о непонимании культуры учеными, так как она «многострунна» и может быть постигнута лишь «гением созерцания». Ницшеанский подход к трактовке проблем познания с широким обращением к области искусства и эстетики способствовал переориентации направления философской мысли от теоретико-познавательных проблем к социокультурной обусловленности познания, «философии жизни».

Для него важно именно «бытие субъекта». На место субъекта, осуществляющего акт познания, Ф. Ницше ставит субъект интерпретирования. Бытие субъекта приравнивается им к интерпретированию, ступеням субъективного как «сущего». Проинтерпретировать нечто означает теперь не осуществить некий познавательный акт, а свершить что-то онтологически по своей значимости. Так вырисовывается задача преодоления

¹ Там же. – С. 224.

гносеологизма предшествующей рационалистической философии и перехода в сферу особым образом понимаемой онтологии.

Борьбу с рационализмом Ф. Ницше вел не только с позиции иррационализма, но и номинализма. В понимании мышления он стоит на позиции, противоположной гегелевской, в которой признавалось действительным только мышление как «всеобщий феномен». Для Ф. Ницше всеобщие формы мышления представлялись орудием творческой мысли и оковами для свободного духа. Истинное творчество мыслилось как процесс иррациональный и индетерминированный, как игра свободной воли. История как наука превращается для Ф. Ницше в искусство интерпретации прошлых культур, в которой определяющую роль играет иррациональная интуиция историка.

Нить в прошлое тянется из самой сути жизни, как результат ее вопрошания о самой себе. Вопрошание о смысле жизни увязывается с вопросом о смысле истории. Жизнь, духовная и изменчивая, признается изначально исторической. Философия жизни отвергает в истории ее единую логику, «разум», законосообразность, всеобщность. Да, история развивается, но не по законам чуждого ей разума, а по законам самой жизни: стихийно, непредсказуемо, неповторимо и т.д. А это значит, что прошлое для нас непостижимо в силу своей неповторимости. Исторический метод, опирающийся на философию жизни, призван помочь пониманию прошлых культур.

Чтобы по-настоящему понять античность, считает Ф. Ницше, надо идти к ней от современности, а затем от античности двигаться к нам, чтобы понять нас самих. Мыслитель обращается к Древней Греции для того, чтобы в поисках новой формы философского творчества, отвечающего проблемам настоящего времени, с одной стороны, обрести в античности фундамент для понимания и преобразования настоящего, с другой – обнаружить утраченный идеал, побуждает исследователя прежде всего раскрыть своеобразие этого видения античности.

С этой целью он обращается к исследованию трагедии, – но не как литературного жанра, а как формы жизнедеятельности. Перед лицом этой задачи оказывается невозможным дать традиционный, позитивистский анализ трагедии, дать

позитивистски четкое описание ее динамики. Для Ф. Ницше более важно другое: «схватить» внутренний дух трагедии, не просто постичь ее, но одухотвориться ею как неким целостным культурным феноменом, хотя и «изъятым» мысленно из лона греческого общества, но соединенным с последним глубинными корнями тех культурных традиций, которые, как кровеносные сосуды, пронизывают весь организм человеческой культуры¹.

Философ отказывается от рационализма и вступает на новую стадию философствования «поэтизации» – начинает творить в жанре «философского романа». Он ближе к художественной, образно-символической, чем к научной, логически-понятийной манере. Ф. Ницше конструирует новую реальность и открывает новые перспективы для культурно-исторического исследования.

Продолжил начатую философами жизни линию Бергсон. Он подверг сомнению универсальность причинно-следственной связи мировых процессов. А. Бергсон разъясняет, что универсум причинно-следственной связи есть в сущности механистическое воззрение на мир, и исходит из того, что известной причине полностью соответствует известное действие-следствие или что всякое следствие полностью исчерпывается породившей его причиной. Но это представление о мире как цепи причинно-следственных отношений есть, по А. Бергсону, во-первых, результат определенной конструкции, известного приема мысли, а во-вторых, сама эта конструкция приложима лишь к определенной части мира и не покрывает всего богатства мировых связей. Существенный недостаток этого воззрения Бергсон усматривает в том, что оно исходит из предположения, что в мире раз и навсегда «все дано»².

По А. Бергсону, весь мир должен пониматься не как человеческий механизм, составленный из частей и элементов, которые и задают весь механизм и тип его движения, а как некое

¹ Гайдукова Т. Т. Ницше и античность. У истоков одной философской концепции / Т. Т. Гайдукова // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. – 1980. – № 6. – С. 72.

² Бергсон А. Творческая эволюция [Электр. ресурс]/ А. Бергсон. – М., СПб., 1914. – С. 34. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000151/>.

органическое целое и даже как живой организм, где, напротив, отдельные элементы могут быть поняты только из целого. Мир, понятый как органическое целое, принципиально отличен от мира, понятого как механизм. Организм нельзя составить из частей, подобно тому, как мы составляем какой-либо механизм, и в нем нет ничего уже раз и навсегда данного. «Все дано» только для мира, рассматриваемого как механизм. Но в такого рода мире нет и рождения новых форм.

Человек в состоянии обрести смысл своего существования, цельность и согласие с самим собой только в сфере абсолютного. Сознание, как считает А. Бергсон, непосредственно входит в некую сферу бытия, из которой человек получает неясные и не фиксируемые логически, но от этого не менее непреложные императивы, конечный смысловой фон своего жизненного назначения. Познание «самого реальности» интуитивно, непосредственно, то есть осуществляется независимо и в обход научно-понятийного познания.

Итак, философия жизни пошла по пути разработки «наук о духе» с точки зрения иррационального жизненного переживания. Не понятийная деятельность образует основу наук о духе, а убеждение в целостности, обнаруживаемой в переживании. Философия жизни имела целью преодолеть узкий горизонт гносеологизма позитивистской и неокантианской философии. Разработанная в рамках философии жизни иррационалистическая и интуитивистская методология исторических наук (наук о духе) до настоящего времени сохранила свое значение, выступая в качестве методологической основы ряда течений современной философии истории и философии культуры.

Историческое понимание: «вживание», сопереживание (вслед за В. Дильтеем – индивидуализация и в конечном счете отождествление познающего с объектом исторической рефлексии на основе возможности полностью понять «другого», чужую индивидуальность).

С историографией, связанной с именем Дильтея, а также Ранке сближало Й. Хейзингу, однако последний видит перед собой «иную» историю – иной материал истории. По его убеждению, в

историческом познании речь, вопреки В. Дильтею, идет не столько о сопереживании, сколько о своего рода контакте с прошлым. Й. Хейзинга выступает против понятия «переживание», поскольку оно означает для него «значительно более определенный психологический процесс». Между тем историку нового типа важно понять черты, присущие человеческой культуре уже на самых ранних этапах, на стадии мифа, эпоса, легенд, хроник. Главную задачу историка культуры Й. Хейзинга видит не в передаче умонастроений былой эпохи, а в том, чтобы сделать понятными ее взаимосвязи.

В стремлении к контакту с прошлым оказывается особое свойство человеческой природы: это способ переживания истины¹. Объект такого контакта – не фигуры, облик или мысли людей; это даже едва ли можно назвать картинами... это – не менее, чем находящиеся в движении люди, – улицы, дома, поля, звуки и цвета. Минута озарения здесь сопровождается чувством убежденности в абсолютной истинности, верности того, что нам как бы открылось – хотя порождено это откровение может быть всего лишь строкой документа или хроники, гравюрой, звуками старинной песни... «Мысли Хейзинга о внезапном озарении, мгновенно настораживают внимание критиков, которые в этой связи нередко пишут о чрезмерном интуитивизме историка. Между тем то, о чем он говорит, – органичный, необходимый момент всякого творчества»².

Таким образом, европейская философия XX ст. требовала преодоления узкого понимания теории познания в ее усеченном стандартами классического рационализма варианте. Необходимым оказалось рассмотрение познания не только как открытие объективной истины, независимой ни от человека, ни от человечества, но и как человекоразмерного события, ценностного акта утверждения человеческой подлинности. Познание становится не одним лишь, по выражению Н.Бердяева, поиском «чего-то», но и «чем-то» самим по себе, событием человеческой

¹ Тавризян Г. Йохан Хейзинга: кредо историка / Г. Тавризян // Хейзинга Й. *Homo ludens. В тени завтрашнего дня.* – М. : Прогресс, 1992. – С.420.

² Там же. – С. 420.

самоидентификации; не только открытием истины, но переживанием истины, а также актом ее осознания¹.

Этот мотив усиленно подчеркивается и в феноменологически-экзистенциальной философии. Философия, по мнению экзистенциалистов, не должна гипнотизировать себя верой в науку и ее всевластие, она должна найти исключительно философский подход к бытию, выходящий за рамки науки. Экзистенциалисты полностью отрывают «философское постижение» от научного познания.

Особая задача экзистенциалистского анализа состоит в выявлении особого измерения мира, смысла бытия. «Новая онтология» открыла совершенно особую реальность, которая выявляется и описывается с помощью особых методов. Такими методами считаются установки и процедуры гуссерлевской феноменологии, выводящей «за скобки» все объектно-фиксируемые «естественные» свойства предмета.

В известных существенных пунктах содержание и направление экзистенциализма определила феноменология Э. Гуссерля. В работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»² он дает интерпретацию новейшей европейской истории. У него не было сомнений насчет кризиса европейского человечества. Надо было определиться относительно истоков этого кризиса. Их Э. Гуссерль видел, в первую очередь, в самом фундаменте техногенной цивилизации, то есть в науках и технике.

Э. Гуссерль указывает на утрату наукой своей жизненной значимости. Если она мало что может сказать о подлинных жизненных нуждах, то это и означает, что она находится в кризисном состоянии. В таком случае человек теряет веру в себя, которая может быть возвращена «лишь благодаря прояснению единого смысла истории»³. Иначе говоря, «отсутствовал и до сих пор отсутствует подлинно самоотчет активно-познающего

¹ Крымский С.Б. Культурные архетипы или знания до познания // Природа. – 1991. – №11. – С. 41.

² Гуссерль Э. Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология // Вопросы философии. – 1992. – №7. – С.136 – 176.

³ Там же. – С. 143.

субъекта»¹. Заблуждается, по Э. Гуссерлю, та наука, которая мир так называемых «объективно-пространственных» вещей противопоставляет «субъективному» миру цвета, звука, запаха. Мир цвета, звука, запаха, короче мир человеческого опыта Э. Гуссерль называет жизненным миром. Жизненный мир коррелятивен интенциональности субъекта, благодаря которой и выделяются чистые смысловые структуры, идеальные сущности. Беда современного естествознания как раз и состоит в игнорировании своего собственного смыслового фундамента, жизненного мира. Мир, в котором разворачивается вся наша жизнь, разумеется не лишен эйдетической, смысловой структуры. Абсолютизация смыслов в математических теориях приводит к замене или жизненного мира и придания природе «объективной, действительной и истинной природы». В результате имеет место неоправданный дуализм, противопоставление природы и духа, объективного и субъективного. Он утверждал, что от науки скрыт тот основополагающий факт, что в основе всех наших суждений о мире лежит активность выносящего эти суждения субъекта, или, другими словами, осознание мира субъектом всегда уже необходимо включено в каждое наше, в том числе и научное суждение. Наука, не соотносящая свои выводы с субъективностью, осуществляет в этом смысле, по Э. Гуссерлю, не только наивно объективистский взгляд, но и явление, в некотором отношении не до конца честное.

Э. Гуссерль ставит перед собой задачу развернуть, прояснить постоянно присутствующий в познании «коэффициент», выявить ту реалию, которая, по его мнению, к тому же и независима от того, каким содержанием она наполнена. Сама познавательная ситуация, подчеркивает Э. Гуссерль, такова, что мир дан нам только в актах нашей душевной жизни, в актах нашего сознания, или мире – через нашу субъективность. Сама субъективность в ее «чистоте» (то есть вне зависимости от того, чем она наполнена) и должна быть основным предметом внимания философии. По Э. Гуссерлю субъективность есть тот неустранимый в наших суждениях о внешнем мире «коэффициент», который мы не

¹ Гуссерль Э. Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1992. – №7. – С. 167.

можем вынести за скобки, ибо мы осмысливаем мир по «законам» нашей субъективности.

Сам факт наличия человеческой субъективности кардинально меняет сам мир. И дело не только в том, что мир дан нам лишь через наши субъективно-познавательные формы, не в том, что «трансцендентальная субъективность», «жизненный мир», «переживающая мир жизнь» и т.п. даны человеку как та реалья, в которой и через которую человек только и познает окружающий его мир и которая, следовательно предзадана ему как почва всех форм его деятельности. Главное, по Э. Гуссерлю, состоит в том, что с самым фактом существования человеческой субъективности в мир пришла совершенно специфическая – смысловая – реальность. Более того, заостряя несколько рассуждения Э. Гуссерля, можно сказать, что появление в мире человеческой субъективности есть само по себе обнаружение заложенного в мире смысла. Человек не просто привносит этот смысл в мир, а как бы впервые его обнаруживает, делает видимым, реальным. Не случайны поэтому и представления Э. Гуссерля о скрытой телеологии мира (по крайней мере в отношении европейской истории). «Телос» мировой жизни таков, согласно Э. Гуссерлю, что осуществим он только благодаря активности и деятельности человеческой субъективности. Человеку, следовательно, ничего в этой деятельности не предзадано, кроме самой «человеческой ситуации» – быть конституирующим смысловым центром мира, иметь этот мир в своих субъективных формах.

Человеческая субъективность у Э. Гуссерля предстает как некоторая нерасчлененная еще на субъект и объект реальность, действующая не от имени Я, а как сила, определяющая само Я. Трансцендентальный субъект феноменологии открывает и воспроизводит не мир, какой он есть сам по себе, его интересует смысл и значимость этого мира для субъекта. В таком аспекте мир оказывается, с точки зрения феноменологии, неразрывно связанным с трансцендентальным субъектом, более того, без субъекта становится немислим и сам мир.

Таким образом, философия субъекта Э. Гуссерля – это рефлексивная философия, задача которой углубить познавательный «акт» (активность мысли) или акт действия

(активность воли). Философия субъекта остается теорией познания; она противоположна реализму теории действия.

Вслед за Э. Гуссерлем экзистенциалисты стремятся найти и определить специфический предмет философии и приходят к убеждению, что таковым является не бытие само по себе, не законы его объективного существования, а разъяснение и раскрытие смысла бытия. Они обращаются не к сфере объективно-научного, а к так называемой чистой субъективности как «действующей основе всякой объективности». Правда, в отличие от феноменологии Э. Гуссерля, в которой рационализм сохранил себя в форме трансцендентально чистой субъективности, экзистенциализм в поисках последней обращается непосредственно к конкретному человеческому индивидууму, к его экзистенции.

В экзистенциализме подчеркивается свободный характер человеческой жизнедеятельности. Именно в этом видится бытие человека как субъекта. Человеческое бытие понимается как абсолютно субъективное в том смысле, что оно проявляет свою действительную природу лишь тогда, когда свободно само определяет себя изнутри. Свобода и бытие субъекта тождественны, и в этом усматривается основной признак собственно человеческой реальности в отличие от всего остального мира.

Экзистенциалисты заявили о несостоятельности исторического поиска, научного и объективного, к которому тяготел XIX век, – стремившийся во всяком случае, «добыть» из прошлого истину, будь то познавательного, фактологического или нравственного порядка.

После драматических событий века – мировых войн – в глазах философии экзистенции история как наука о некой логике событий была скомпрометирована, а с нею – историк, как не справившийся со своей задачей посредник между переживающим неслыханные коллизии человечеством и его прошлым, поскольку знание, добытое историком, сегодня, по убеждению экзистенциалистов, ничем не могло помочь, оно легло мертвым грузом, дезориентировало человечество.

Потребность в культурно-историческом знании, считает М. Хайдеггер, – относится к самой духовной структуре человека: тяготеть всеми доступными средствами к объективному познанию прошлого, стремиться знать «что действительно произошло», – черта, трансцендентная по отношению к любому обществу, любой культуре.

Один из вариантов онтологической интерпретации человеческой субъективности, предложенный экзистенциализмом, представлен Хайдеггером. Субъект в соответствии с этимологией латинского *sub-jektum* истолковывается М. Хайдеггером как нечто собирающее все в себе, как основа (а объект – *ob-ject* – соответственно как нечто поставленное перед, противопоставленное). Этот смысл, то есть собирание всего сущего в одной основе, представление сущего только в такой форме и приведение к этой основе и, наконец, усмотрение бытия сущего в такой пред-ставленности, сохранен, по М. Хайдеггеру, полностью в декартовском термине *cogitare* (от лат. *coagitare* = *co* + *agitare*, что означает, как это видно из этимологии слова, собирать вместе, одновременно представлять и т.п.). М. Хайдеггер подчеркивает, что выбор этого термина отнюдь не случаен, что сам исток и первоначальное содержание термина «мышление» в рационалистической философии связаны именно с указанной процедурой «собираения» всего сущего к одной основе и его определенного препарирования.

Трактовка человеческой сущности как субъекта, по М. Хайдеггеру, включает в себя не только понимание человека как основы, к которой «все собирается» и которой «представляется» все сущее, но оно означает, что само бытие человека мыслится только в этой его функции. Сведение сущности человека к его разумности (четко сформулирована эта идея в Новое время) является поверхностным суждением. Однако эта поверхностность чревата опасными последствиями, ибо при этом происходит «забвение» истинной сущности человека, а в конечном итоге и ее искажение.

В концепции экзистенциального мышления М. Хайдеггера познание в соответствии с основным мировоззренческим принципом, идущим от С. Кьеркегора, – вместо способа

осмысления мира – способ его «переживания», – ориентировано на реальность, рассматриваемую как «жизненный опыт» и как «существование». Поворот от объективных истин к «чувствующему» сознанию изменил критерии познания и, отвергнув понятийное мышление, обратился к принципам, исходящим из «субъективности» мыслителя и эмоциональной сферы его сознания. Утверждается категориальная форма «непонятийности», невозможность раскрытия экзистенциалистски понятой действительности с помощью разума; сами экзистенциальные категории – «бытие» и «ничто», «душа», «жизнь» и др. – выполняют функцию истолкования, в котором методологические средства (созерцание, герменевтический метод) оказываются близки художественным.

Во многом опираясь на философичную поэзию Ф. Гельдерлина и опыт Ф. Ницше, М. Хайдеггер ищет новые познавательные возможности посредством таких приемов художественного мышления, как метафорически-символический способ выражения и символ как косвенный способ указания на предмет; ассоциативное мышление, близкое к художественному образу, в котором важны не только типические черты, а, может быть, и не столько они, сколько неявные, тайные ассоциации, недосказанность.

Поскольку для познания важно исследовать не столько действительные конкретные связи, сколько искать новые, утверждает М. Хайдеггер, необходимо сохранение к эскизному (иному) пути, помимо законченного, закономерного, вплоть до приравнивания главного и привносящего дополнительный смысл. Экзистенциалисты стремились осознать историю в качестве ситуации безусловно личного действия. Самым надежным свидетелем истины они считали не транслируемую индивидуальную субъективность сознания, осуществляющуюся как бесконечный процесс становления, спонтанность, свобода.

Ж.-П. Сартр заявляет, что «экзистенциализм – это гуманизм». Здесь прежде всего имеется в виду, что новое направление в философии не просто поставило проблему человека в центр своего внимания и попыталось снабдить его знанием. Основная задача философии усматривается в том, чтобы гарантировать человека

от посягательств противостоящего ему не-человеческого мира, указать на некоторые онтологические непреложные предпосылки подлинно человеческого бытия, выявить, наконец, те основные структуры человеческого существования, забвение которых неизбежно оборачивается извращением человеческого бытия в целом.

В сартровской интерпретации результаты феноменологической процедуры представлены в определении человеческой реальности как «ничто»¹. «Ничто» как суть человеческой реальности Сартр описывает прежде всего как выпадение последней из-под власти универсального и всепронизывающего детерминизма, как избегание «каузального порядка мира». Поставить вопрос о мире, говорит Ж.-П. Сартр, это уже значит отойти от мира, выйти за его пределы, встать вне него. Эта способность человеческой реальности порождать в мире самим своим присутствием «ничто», которое в то же время «изолирует» человеческую реальность от всего остального мира и делает ее «недостижимой» для него, и есть, по Ж.-П. Сартру, свобода. Свобода, таким образом, – это способ существования человеческой реальности, и при том единственно ей соответствующей. Итак, сознание, осознающее свое отличие от мира, как уникальный способ бытия, как «бытие-для-себя», «ничто» и человеческая реальность есть свобода. Таков, по Ж.-П. Сартру, основной смысл человеческой реальности и человеческой субъективности.

В сартровской концепции «Я» не выступает в качестве субъекта, а есть, напротив, некоторая спроектированная в мир, вовне, спонтанность сознания, это его возможность, а не реальность. «Я» существует лишь как идеальная совокупность всех моих действий, состояний, актов мышления. «Я» – это мои действия, состояния, мои мысли, и в то же время «Я» не сводится к ним, ибо «Я» – это унификация всех моих возможных действий, состояний, мыслей. «Я», как говорит Ж.-П. Сартр, с одной стороны создается, таким образом оно не субъект в традиционном значении этого термина, но, с другой стороны, «Я» не может быть

¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Сумерки богов. – М. : Наука, 1989. – С. 340 – 369.

полностью отделено от того, что сказано, то есть «Я» – только указание на субъект. Следовательно, «Я» никогда не есть нечто тождественное себе, совпадающее с собой и представление о чем можно составить, суммируя поступки или психологические особенности человека.

В современной философии сохраняется сам принцип активности и автономии человеческой субъективности, но акцент при этом делается не на внешне-предметной деятельности, не на овладении внешним миром и его подчинении человеческим целям, а на построении и утверждении собственно человеческого мира. Человек, как здесь утверждается, не просто часть космоса или природы, в отличие от других живых существ только он один имеет свой «мир» и живет, как выражается М. Хайдеггер, в своем особом «экзистенциальном» пространстве.

Сартр в соответствии с общим духом экзистенциального учения отверг в качестве побудительных мотивов человеческого действия все то, что так или иначе могло быть зафиксировано как извне данное и вне индивида существующая причина, в том числе и все социально-исторические детерминанты его поведения. Человек, по существу лишается всех тех корней, которые органически связывают его с другими людьми, с историей, культурой, идеальными целями последней и т.п. Под вопрос по сути дела ставится вся культура как совокупность установленных и всеми разделяемых норм.

Экзистенциально-антропологическая философия ставит своей целью преодолеть так называемый гносеологизм предшествующей философии и тем самым обосновать новую жизненную ориентацию человека. Эта позиция мыслителя как сугубо личностная и индивидуальна, заведомо отрицающая какие-либо общезначимые нормы и критерии. Культурно-историческое в данном типе философии отражает специфически человеческое бытие.

Необходимость учета постоянного включения субъекта во все объекты социального характера обусловлена также следующим немаловажным, выявленным синергетикой, обстоятельством. А именно: «В особых состояниях неустойчивости социальной среды действия каждого отдельного человека могут влиять на

макросоциальные процессы. Отсюда вытекает необходимость осознания каждым человеком огромного груза ответственности за судьбу всей социальной системы, всего общества»¹. Тем самым поставлен под сильное сомнение миф о том, что будто бы усилия единичного человека не могут иметь видимого влияния на ход истории, что деятельность каждого отдельного индивида («атомарного субъекта») якобы несущественна для макросоциальных процессов.

Познание «субъективирующего субъекта» осуществляется интуитивно, непосредственно, то есть независимо и в обход научно-понятийного познания. В таком случае философский подход к бытию выходит за рамки науки, субъект выступает против существования культурных феноменов в форме наиндивидуальной реальности. «Субъективирующий» субъект относит историю культуры к индивидуальной реальности, значимой только для переживающего ее субъекта. Познание, таким образом, становится событием человеческой самоидентификации (по выражению Н. Бердяева).

В исторической культурологии такой уровень идентификации субъекта мы определяем как интроективный.

2. 3 «Смерть субъекта»: современный прогноз философского осмысления

Во второй половине XX века в западноевропейской философии произошел поворот от модернизма к постмодернизму, связанный с эпохальной сменой парадигм – модернистского европоцентризма постмодернистским глобальным полицентризмом. Постмодернисты, отказавшись от европейской традиции рационализма, с его просветительским убеждением о научном познании действительности на методологической платформе естествознания, а также традиционной философией, опирающейся на систематически формализованный понятийный

¹ Князева Е.Н. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 5.

аппарат логики, приоритет отдают интуитивному «поэтическому мышлению» с его ассоциативностью, образностью, метафоричностью и мгновенными откровениями инсайта¹.

Вызов «научному духу» исторического исследования возник вне самой дисциплины – из среды литературных критиков и теоретиков. Так, сам жанр романа утверждает принципиальную открытость, нелинейный и неоднозначный характер исторических процессов и духовного выбора. Постмодернистская литературная теория исключает авторитарность авторской позиции, заданность исторической истины описываемых событий.

Благодаря постмодернистским методологическим тенденциям, в науке сформировалось и развивается такое направление, как «культуральная история» (*Cultural History*). Постмодернистский диалог с историей культуры сопряжен с возрождением интереса к проблемам гуманизма, пристальному вниманию к содержательным моментам творчества.

Специфика постмодерна связана с неклассической трактовкой классической традиции далекого и близкого прошлого. Среди существующих взглядов на постмодернизм выделим точку зрения, утверждавшую постмодернизм как «модернизм в квадрате», его продолжение и утверждение. Концепция постмодернизма как зрелого модернизма основана на идее реадаптации культуры прошлого. В начале 70-х XX ст. возрождается интерес к прошлому: вместо «рая немедленно» нарастает ощущение того, что «будущее было вчера».

Представление о будущем как о позавчерашнем дне, свидетельствует о кризисе ценностей контркультуры, переоценке прошлого. И если такие переоценки в концепции «конца истории» достаточно подробно исследованы в нашей литературе, то идея «прошло-настоящего» как примирения с историей известна меньше. А между тем, эта идея лежит в основе постмодерна, заменившего перманентную войну с прошлым своеобразным психоанализом культуры и истории, трансформировавшим крочеанский принцип «все современно» в девиз «все современно, исторично и относительно». Значит, наступает «эра эксгумации»,

¹ Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И. Ильин. – М. : Мысль, 1996. – С. 204.

поиска культурных корней и возрождение традиций в стиле ретро¹.

В то же время многообразные концепции постмодерна как взлета либо падения модернизма конкурируют с представлением о постмодернизме как переходном периоде, готовящем замену устоявшихся форм на новые. Для постмодернистов, это колебания между «позициями жреца и клоуна». Если старый жрец – создатель и хранитель ценностей, то юный клоун – скептический зритель, но не творец. Индентификацию субъекта постмодернизма с клоуном, куклой, роботом одновременно приводит к отказу от когнитивного, романтического, религиозного, коллективного, экзистенциального типов модернистского субъекта.

Постмодернистский метод, как определенный образ мышления и действия, применяют в философии, для осмысления культурной динамики. И, конечно, в сфере культурного познания общества. Решающим моментом здесь является то, что постмодернистский метод призван самим фактом своего существования формировать в обществе постмодернистское жизненное пространство. Подразумевается, что общественная реальность существует не как предметная данность, но как совокупность значимостей. Здесь все наличествует лишь постольку, поскольку «вписывает» себя фактом своего существования в реальность, оставляя в ней «отпечатки», «следы» (Ж. Деррида). Каждая мысль, каждое движение, просто присутствие предмета в определенном месте соответствующим образом трансформируют действительность, преобразуют ее.

Из сказанного следует, что исследователи в рамках данной позиции являются *со-творцами* социума. Каждый вносит в него свой посильный вклад, утверждая свое существование, *со-бытие* в обществе. Подобный способ видения действительности является чистым культурным актом, благодаря которому оказывается возможным бытие культуры. В. А. Конев охарактеризовал такое видение как утверждение: не акт мысли (*cogito*), не акт действия (*praxis*), не акт существования (*existenz*), а именно акт утверждения (*affirmo*), который своеобразно вбирает в себя, как

¹ Маньковская С. В. Постмодернизм в эстетике / С. В. Маньковская – М. : Искусство, 2000. – С. 146.

мысль, так и действие¹. Принятие данной точки зрения ведет к весьма существенному выводу – признанию того, что статусы исследователя и самого объекта исследования идентичны. Ни тот, ни другой не находятся в привилегированном положении. Оба они выступают равноправными творцами действительности.

Постмодернистская парадигма поставила под сомнение утверждения традиционной историографии: само понятие об исторической реальности, а с ним и собственную идентичность историка культуры. Сторонники новой эпистемологии пересмотрели содержание понятия реальности как исходной точки познания, предмета изучения, понимания. Постмодернисты усомнились в основополагающем для новоевропейской историографии постулате «пусть прошлое само заговорит», который подразумевал уверенность познающего субъекта в самодостаточности реальности. Минувшая реальность в данном случае – неизменна и существует независимо от историка, которую можно изучать как объект. В таком случае, трансцендентальный (исторический) познающий субъект вглядывается «сквозь текст» в ушедшую реальность.

Постмодернизм создает ситуацию тотальной неопределенности: не только метафизической, эпистемологической, но и антропологической. Пересмотр под новым углом зрения оснований модерна приводит к доминированию релятивизма во всех сферах человеческого существования. Критика тоталитарного, законодательного разума оборачивается утверждением разума интерпретативного, ориентированного не на поиск истины, а на истолкование мира. Но так как процедура толкования бесконечна (Г. Гадамер), то со временем становится очевидно, что ни одно из толкований и ни одна из точек зрения не оказывается в этой ситуации приоритетной – все они в равной мере имеют право на существование. Логика бинарных оппозиций в этой ситуации утрачивает смысл: критерии оценок расплывчаты и неопределенны в той же мере, в какой расплывчато мышление

¹ Конев В. А. *Философия культуры и парадигмы философского мышления* / В. А. Конев // *Философские науки*. – 1991. – № 6. – С. 20.

человека новой культурной эпохи, организованное по принципу *ризомы* и лишенное глубины и смысла.

Неопределенность и плюрализм постмодернистского сознания проявляется и в том, что человек отказывается от метаповествований, на протяжении долгого времени конституирующих его жизнь. Метаповествование (или метанарратив) – это единая повествовательная парадигма, претендующая на всеохватывающее объяснение мира (религиозное, философское, научное и т. д.) Универсальный дискурс стремится вытеснить все альтернативные варианты. А в ситуации, наступающей вследствие тотальной неопределенности, любой контакт человека с миром становится непредсказуемым, исполненным случайности – алеаторным.

Одной из наиболее актуальных проблем современности является переживание человеком мира не только как воплощения нестабильности и случайности, но и как неподлинности: мир, данный нам в культурном опыте, предстает как неистинный, искаженный напластованием множества интерпретаций и толкований. Ж. Бодрийяр описывает постмодернизм как культуру симуляции: реальность здесь вытесняется симулякрами – образами, за которыми не стоит уже никакая действительность и которые подменяют реальное знаками реального. Мы существуем «в условиях не-истины, не-реальности окружающего нас мира. Мы погружены в иллюзорное», – пишет Ж. Бодрийяр.¹

Постмодернисты противопоставили объективной исторической реальности образ реальности или эффект реальности – речевую конструкцию, введенную в оборот постструктуралистами литературной теории. Новая историография сконцентрировала внимание на феномене самого исторического текста – предмете, который оставался на втором плане рассуждений объективистов. Они выдвинули тезис о том, что не существует исторической реальности вне текста. Реальность есть не что иное, как культурный акт творения, совершаемый автором. В таком случае познающий субъект

¹ Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту [перев. с фр. Н.Суслова] / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: У-Фавтория, 2006. – С. 158.

оказывается слитым с объектом – культурным контекстом, автор включен и даже растворен в нем.

От историка требуется пристальнее вчитываться в тексты, использовать новые средства для исследования того, что скрывается за прямыми высказываниями, и расшифровать смысл, на первый взгляд, едва различимых изменений в языке источника. Для разработки того слоя исторической реальности, который ранее оставался скрытым, недоступным анализу, оказался плодотворным «трюк» с тотальной «смертью человека». Пафос «смерти субъекта», «автора» в структурализме и постструктурализме (М. Фуко, Р. Барт и другие) означает обращение к приемам безличного, деперсонализированного подхода, когда историческое полотно можно анализировать анонимно и «позиционно», не прибегая ни к индивидуальной психологии, ни вообще к личностям и именам как самоактивным центрам истории. А согласно взглядам Ж. Лакана, субъект в постструктурализме означает человека, расщепляемого на «истинное Я» и «воображаемое Я». Поскольку человек вовлечен в символический мир языка, игру символов и занимает центральное положение в мире культуры, он является «децентрированным» субъектом.

Здесь уместна аналогия с физикой. Уравнения квантовой физики таковы, что они в качестве своих решений дают набор дискретных позиций, которые могут занимать индивидами – атомами, элементарными частицами и другими дискретными физическими образованиями. Точно так же и в исторической науке: вместо того чтобы описывать какую-то конкретную историю (а их стало поразительно много, и на эту «мультипликацию» историй как на эмпирическую базу опирался структурализм, предлагая свой вариант обновления исторической мысли) на языке людей (кто что сделал, кто на кого и как повлиял, кто для кого был предшественником и т. д.), можно описывать ее на языке безличных, бессубъектных позиций, занимаемых и реализуемых, конечно людьми, которые как психологические индивиды при этом, однако вовсе не творят из себя сами эти позиции, а напротив, вынуждены считаться с ними и даже сами ими определяются. Можно сказать, что при этом описывается

структура определенного социоисторического «поля». Его потенциалы, уровни и другие характеристики. Функция исторического деятеля тем самым как бы переходит от человека (мыслимого в категориях психологии прежде всего) к самоактивному полю, к анонимному безличному механизму, к социальной системе, в дискретную и динамическую структуру которой человек входит независимо от своей воли и сознания, хотя и не без их участия.

Постмодернистский методологический поворот имеет несомненные плодотворные моменты, обогатившие историю. «Полевое», целостно-динамическое и безличностное описание истории чрезвычайно многообразно. Его применение обогатило возможности науки, расширило ее горизонт. Теперь стало реальным писать истории «позиций» и «структур», а не истории «людей» в прежнем смысле традиционной историографии.

Отход от традиционного для истории XIX в. психологизма, с его биографическим подходом и классическим нарративом, приводит методологию истории к значимости понятий «структура», «диспозиция», «эпистема» и т. п. История индивидуализирующая, психологизирующая превращается в историю позиций и оппозиций, в историю структур и их трансформаций (в структурализме это слово явно предпочитается слову «развитие»).

В истории гуманитарного знания этот подход был развит, например, М. Фуко. В его широко известной книге «Слова и вещи» «полевой» аспект истории культуры оформился в концепции «эпистем». А в манифесте методологии новой истории («Археологии знания») М. Фуко обозначает «полевой» сдвиг как переход от традиционной концептуальной оси «сознание – познание – наука» к новой – «дискурсивная практика – знание – наука». Деперсонализация, дегуманизация, депсихологизация, составляющие главную направленность этого сдвига нацелены, прежде всего, именно против первого члена традиционной триады – сознания. Психологический субъект стал рассматриваться как «ловушка». Чтобы избежать ловушки психологизма, достаточно было описать различные позиции, которые может занимать субъект. Историк теперь может не погружаться в исследование

биографий единичных субъектов (иногда для этого просто не хватает материала). Ему достаточно описать концептуальные позиции, которые эти субъекты могут занимать и действительно занимают при определенных условиях. Здесь очевидна аналогия с квантовой механикой, рассчитывающей энергетические уровни, которые могут занимать отдельные частицы как индивиды. Классическая же механика, напротив, исходила из самой частицы и динамических законов, которым должно подчиняться ее движение¹.

Исследователь-постмодернист выступает одновременно в качестве нарратора, иллюстратора и демонстратора самых различных характеристик и черт исследуемого явления. И то, что оказывается продуктом его деятельности, являет собой лоскутный, энциклопедичный по охвату коллаж интерпретаций объекта и верификаций этих интерпретаций. Он демонстрирует и многосторонность данного феномена, и «прозрачность» различных его трактовок, возможность свободного перехода от одной к другой, и неадекватность любых «окончательных» и «единственных» решений по любому вопросу. Но в еще большей мере исследователь демонстрирует глубинную цель подобных изысканий – она в наслаждении высшей свободой творческой игры в действительность, но в действительность не «натуральную», а находящуюся в снятом, духовно преображенном, функциональном виде.

Осознание различных сторон своего «Я» утверждается особенно твердо тем, что совмещает в себе осознание безраздельного присутствия в когнитивном и практическом поведении культуры и субъективного творческого обращения с культурой. Именно в этом двойственном осознании сопричастности всему и выделенности, в своей глубокой вторичности и главенства как личности и заключается особенность постмодернистского метода. Постмодернист претендует на роль объективного наблюдателя и интерпретатора.

Под вопрос были поставлены такие понятия, как «гносологический субъект», «трансцендентальный субъект»,

¹ Визгин В. П. Постструктуралистическая методология истории / В. П. Визгин // Одисей. Человек в истории. – М. : Наука, 1996. – С. 46.

«познавательный акт» и т. п. «Познание» действительно больше нагружено «субъективизмом» и «психологизмом», чем достаточно безличное само по себе «знание». Именно поэтому теория познания трансформируется у М. Фуко в «описание знания», в дескрипцию «дискурсивных позитивностей». Такой подход не столько «снимает», сколько обходит гносеологическую проблему, замещая ее развитие историей знаний как чисто дискурсивных образований (практик).

Если у М. Фуко со «смертью субъекта» начинается история дискурсивных практик, то у Р. Барта – царство «письма». Это дало свои научно значимые для истории результаты. Например, было показано, что «автор» – не столько психофизическая персона, индивидуальная субстанция, сколько культурная и историческая функция, определенная социокультурная диспозиция, возникшая и развившаяся в конкретном историческом контексте. Социологический редукционизм вновь ожил в этих не лишенных научной значимости положениях, по словам В. П. Визгина, «обогатившись при этом своего рода культурологическим редукционизмом»¹. Так, у М. Фуко («Слова и вещи») индивид с его сознанием уступает место культуре с ее эпистемами (сама эпистема понимается при этом как определенным образом структурированное культурное поле). В дальнейшем, правда, этот культуроцентризм опять стушевывается в пользу своеобразного исторического социологизма, в центр внимания историка-теоретика попадают общество и цивилизация с ее анонимными стратегиями самоподдержки и развития, с ее волей к истине и волей к власти в их диалектическом переплетении.

В своем профессиональном поведении исследователь-постмодернист, как представляется, ближе к энциклопедически образованному человеку, нежели к привычному субъекту науки – специалисту узкого профиля. Так, постмодернист М. Серр настаивает на введении и укреплении субъективности с помощью философско-эстетических методов. Он утверждает, что существует переход между точными науками и науками о человеке. О его существовании знали еще досократики, Платон.

¹ Визгин В. П. Постструктуралистическая методология истории // Одиссей, Человек в истории. – М. : Наука, 1996. – С. 46.

Но переход этот не очевиден и не прост. Преодолеть его может лишь тот, кто способствует коммуникации между двумя ветвями современной культур¹. Для осуществления такой коммуникации М. Серр предлагает свой метод – «беспорядочный энциклопедизм».

Своеобразный энциклопедизм М. Серра, однако, не следует понимать в традиционном духе. Он не ученый типа деятелей Возрождения и Просвещения. В отличие от них, знания и навыки поведения исследователя истории культуры, использующего постмодернистский метод, не систематизированы и не подчинены логике построения какой-либо схемы. М. Серр исходит из неразделимости искусства, науки, мифологии, единства пространства-времени культуры, где Лукреций, Э. Золя, Мишле, Тернер – наши современники.

Постмодернистский исследователь должен при описании какого либо феномена привлекать максимально большее число концепций. Причем привлекать их вполне определенным образом, а именно: не выстраивая на их основании одну общую теорию данного феномена, но создавая коллаж теорий, что позволяет высветить максимально большее количество его (феномена) черт и сторон. Конечно, интерпретации будут взаимопересекаться, но это имеет существенный позитивный смысл, ибо помогает проявить ранее неочевидные характеристики, а также разнообразные маргиналии. И тем самым им дается возможность выразить себя, утвердить свое существование.

В этом плане постмодернист ориентируется на максимальную широту знания в своей области. Он лишь оперирует с готовыми стилями, с известными системами, заново их комбинируя. Причем критерии комбинирования выбираются самим исследователем именно как его субъективное, предвзятое предпочтение. Соответственно, он трактует свою дисциплину не как собственно отрасль науки, а скорее, как определенную сферу культуры. Культуры не в «музейном» понимании – как собрания образцов для подражания, но, можно сказать, энтологическом – в смысле совокупности представлений и ценностей, закрепленных в

¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Ницше Ф. Сочинения: в 2-х т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 210.

соответствующих концептуальных средствах и приемах, воплощенных в свою очередь в неких материальных артефактах.

Таким образом, на смену гомогенному, однородному миру классического знания, восходившего от частного к общему ради постижения универсальной научной истины, пришли дискретность постнеклассического знания, плюрализм локальных истин. Одним из результатов воздействия постмодернистских концепций на историю культуры стало появление новых ракурсов тематики исследований. Работы постмодернистов характеризуются отчетливым регионализмом, локальностью исторических поисков, тесно связанных с национальным, городским, экологическим контекстом.

Элементы микроистории – истории отдельных личностей, малых групп, отдельных местностей, малых творческих жанров и форм, – такого рода элементы, уже на новом уровне исторического мышления, «существенно возросли в цене и перестали оцениваться как мелкотемье. «Микро» и «макро» в их взаимной контекстуализации стали восприниматься не столько в причинных, сколько в коррелятивных отношениях. В отношениях обусловленности. А дискретность стала мыслиться одним из необходимых знаков единства.

Постмодернистские трансформации субъективности учитывают в первую очередь не универсализирующую и редукционистскую гомогенизацию субъективности, а ее гетерогенез. Характерными чертами постмодернизма является деконструкция субъекта, превращение объекта в пустую оболочку¹. Вместе с тем, радикальный замысел «новой истории» – полное и окончательное устранение человека из истории – провалился, однако окончательно устранить его из истории вряд ли вообще возможно. «Смерть субъекта» осталась пафосом общего методологического задания по обновлению исторической мысли, имевшим не столько прямое конструктивное значение для истории, сколько непосредственное и критическое, ибо этот тезис направлялся прежде всего против различных, как считали его адепты, скороспелых и ставших шаблонными генерализаций

¹ Маньковская. С. В. Постмодернизм в эстетике / С. В. Маньковская. – М. : Искусство, 2000. – С.139.

исторических событий, главным образом при помощи таких классических философских категорий, как трансцендентальный субъект, сознание, «Я» и т. п. (включая, как у М. Фуко, и ментальность).

Фигура постструктуралистского мыслителя характеризуется фундаментальным парадоксом: такой мыслитель, радикально отрицая гуманизм и личность в теории, на практике в высшей степени озабочен именно освобождением конкретного человека, правами личности, борьбой людей за свои микрогуманистические проекты и интересы. Видимо, здесь мы сталкиваемся с фундаментальной дополнительностью на уровне целостной личности теоретика. Постмодернистские модели культурно-исторического знания сформировались благодаря элиминированности субъекта.

Итак, полифония форм культурно-исторического исследования соответствует множественности способов идентификации субъекта. Философия Нового времени, поставившая проблему субъекта в центр внимания, стала отправной точкой в относительной самостоятельности идентификации. «Объективация» субъекта привела к появлению первых философских конструкций культурного прошлого. Мы определили этот этап как проективный (proaction) – время субъект-объектного взаимодействия, механизм, обособивший субъекта и обеспечивший ему самоопределение (деятельность).

«Субъективация» субъекта обеспечила переход к собственно культурфилософскому осмыслению, отказ от объяснительных схем в истории культуры. Это – интроективный этап (introection) – конец XIX – середина XX вв.

Развитие исторической культурологии во второй половине XX века связано с появлением постмодернистского субъекта-исследователя. Принятие постмодернистской точки зрения – это признание того, что статусы исследователя и самого объекта исследования идентичны.

Необходимость диалогического взаимодействия – двуединого механизма интерсубъективности – еще не была осознана.

РАЗДЕЛ 3

КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО ИСТОРИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Внимательно и критически рассмотреть и оценить тот арсенал исследовательских принципов и методов, который унаследован от предшествующей стадии развития культурологической науки, вдуматься в его гносеологические предпосылки и основы – жизненно необходимая настоятельная потребность культурно-исторического знания. С этим неразрывно связана другая не менее неотложная задача: выявить ведущие тенденции исторической культурологии нашего времени, те новые проблемы, которые перед ней возникли, присмотреться к новым, нетривиальным приемам обращения с источниками.

В перестраивающемся исследовательском поле наиболее адекватной формой исторической культурологии является историософия культуры. Рассмотреть с должной глубиной и полнотой актуальные аспекты сложившейся познавательной ситуации – задача данного раздела. Для этого более предметно рассмотрим современную познавательную ситуацию в исторической науке, проблему соотношения подходов к истории, опишем способ взаимодействия исследователя и интерпретируемых им явлений.

3.1 «Субъект-субъектная» спецификация как функциональный контекст диалогичности культурно-исторического исследования

Культурология изучает мир человека в контексте его культурного существования, то есть в аспекте того, чем этот мир является для человека, каким смыслом он для него наполнен¹.

¹ Культурология. XX век. Энциклопедический словарь: в 2-х т. [гл. ред. и сост. С. Я. Левит]. – СПб. : Универ. книга, 1999. – Т. 1. – С. 5.

Исследовать историю культуры через человека, через проникновение в самосознание людей изучаемой эпохи позволяет процесс понимания. В таком случае культура рассматривается как форма исторической жизни, ее порождение, социальная функция и язык. Классическая же историческая наука сводила культурную проблематику к изучению обобщенных ее параметров, рассматривала культуру как совокупность достижений в области искусства, науки и просвещения. «В культуре, – отмечает российский культуролог Б. С. Ерасов, – всегда есть нечто конкретное: это определенный род и способ творчества. А поэтому, в конкретном смысле есть столько культур, сколько творящих субъектов. Поэтому, в пространстве и времени существуют различные культуры, разные формы и очаги культуры»¹.

Изменение и переосмысление культурно-исторической проблематики привело к становлению новой исследовательской программы, так как чисто позитивистская парадигма номологического знания представляется неадекватной для культурологии. Для историка-позитивиста считалось достаточным провести критическое исследование источника, отделить истинное от неистинного; все, о чем прямо не сообщалось в источнике, полагалось не подлежащим изучению. В таком случае попытка создать «объективную» картину реальности, предпринимаемая исследователем – регистратором событий или истолкователем их развития в прошлом, как действия универсальных законов и закономерностей, достигает лишь первоначального синтеза представлений о культуре.

Традиционной концепции «истории-повествования», пересказывающей содержание источников, историческая культурология противопоставляет концепцию «истории-проблемы». При этом статус исследователя в процессе познания и его эвристические установки меняются: осуществляя отбор круга исторических памятников и документов и определяя ракурс и методики их анализа, он ориентируется не на описание лежащих

¹ Ерасов Б. С. Социальная культурология / Б. С. Ерасов. – М. : Логос, 1994. – С. 29.

на поверхности фактов, а на «дешифровку» – реконструкцию – понимание глубинного смысла их сообщений, стоящих за ними систем представлений, автоматизмов сознания и поведения, социально-психологических установок. Лишь при такой процедуре, согласно концепции исторической культурологии, исторический памятник обретает статус источника, а его сообщения – факт истории. При таком взгляде история культуры приобретает для нас, людей начала третьего тысячелетия, смысл и значимость.

Исследуя историю культуры, на наш взгляд, следует иметь в виду и то, что она представляет собой одновременно объект и субъект, и противоречие между этими полюсами является не видимостью, а реальностью. Как верно замечает Т. Адорно, «скорее противоречие это в высшей степени реальное, имеет место в самом предмете – его не устранить из реального мира приумноженным познанием или более ясными формулировками»¹.

Необходимость учета постоянного включения субъекта во все объекты социального характера обусловлена следующим немаловажным, выявленным синергетикой, обстоятельством, а именно: «В особых состояниях неустойчивости социальной среды действия каждого отдельного человека могут влиять на макросоциальные процессы. Отсюда вытекает необходимость осознания каждым человеком огромного груза ответственности за судьбу всей социальной системы, всего общества»². Тем самым поставлен под сомнение миф о том, что будто бы усилия единичного человека не могут иметь видимого влияния на ход истории, что деятельность каждого отдельного индивида («атомарного субъекта») якобы несущественна для макросоциальных процессов.

Поскольку от присутствия субъектов в предмете культурологического познания отвлечься нельзя, то главной задачей этой формы познания является понимание чужого «Я» не

¹ Адорно Т. В. К логике социальных наук / Т. В. Адорно // Вопросы философии. – 1992. – № 10. – С. 78 – 99.

² Князева Е. Н. Синергетика как новое мировидение: диалог с И. Пригожиным / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 5.

в качестве некоего объекта, а как другого субъекта, как субъективно-деятельное начало. Включенность субъекта в предмет исторической культурологии придает исключительную сложность его познанию, где тесно переплетаются и взаимодействуют субъектно-объектные и субъектно-субъектные отношения. «Любой объект знания, – российский культуролог М. Бахтин, – может быть воспринят как вещь. Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть только диалогическим»¹. Классическая же историческая наука – это монологическая форма знания (по М. Бахтину): интеллект созерцает вещь и высказывается о ней, то есть здесь только один субъект – познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся) и ему противостоит только безгласная вещь. Исследователь заведомо занимает высокомерную позицию оценщика, стороннего наблюдателя («высокомерную», так как отстраненное изучение предлагает неравенство между изучаемым и изучающим).

Итак, установка не на познание «объекта», «вещи», а на общение, взаимопонимание субъектов предполагает диалогичность мышления в исторической культурологии. При объяснении – только одно сознание, один субъект; при понимании – два сознания, два субъекта. Понимание всегда в какой-то мере взаимопонимание².

Культурологический подход предполагает, что понимание (взаимопонимание) всегда осуществляется в процессе «слияния горизонтов» исследователя-субъекта и субъекта-человека изучаемой эпохи, причем исследователь не выходит из этого процесса незатронутым, его смысловой горизонт тоже претерпевает изменения. Это пример реляционистской концепции, где «теория раздела зон влияния» рассматривает не субъектно-объектные отношения, где субъект подчиняет объект, а

¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М. : Мысль, 1979. – С. 292.

² Библер В. С. Диалог. Сознание. Культура (идея культуры в работах М. М. Бахтина) / В. С. Библер // Одиссей. Человек в истории. – М. : Наука, 1989. – С. 35.

субъектно-субъектные (ассиметрично взаимодействующих субъектов).

Определяющую роль в культурологическом познании диалога. подчеркивает и В. А. Лекторский: «Сегодня, можно говорить о становлении новых форм человеческой личности и соответствующем изменении и переосмыслении проблематики человека. Человек ведет не только диалог с другими, но и с самим собою, со своей историей, с непрозрачными пластами своей психики, меняясь в ходе этого диалога»¹. А для В. С. Библера «каждая культура есть некий «Двуликий Янус»: ее лицо столь же непременно обращено к иной культуре, к своему бытию в иных мирах, сколько внутрь себя.

Создатели диалогической философии (М. Бубер, Г. Марсель) отделили отношения Я-Ты от отношения Я-Оно. Обычное деление на субъект и объект смешивает Ты и Оно в объекте, подчиняя отношение к Ты нормам отношения к Оно. Это, на их взгляд, превращает собеседника в предмет, обезчеловечивает и обезбоживает мир. Сосредоточенность мысли на мире как предмете ведет к технократическому развитию, все более губительному для целостности человека и даже для его физического существования (Г. Марсель). Любовь человека к человеку выступает из отношений Я-Ты и рушится, если собеседник становится третьим лицом, другим. Путем усвоения исторического знания (понимание творческих актов других, чужой душевной жизни, чужого мировоззрения) достигается автономия человека – его свобода от догматической скованности существования, раскрытость полноте переживания жизни как предельной ценности.

Культурологическое познание заново соединяет теоретический и практический разум, разделенные И. Кантом: поэтому оно направлено не на выявление каузальных зависимостей и общих законов происходящего, а на осмысление индивидом собственной жизни.

¹ Лекторский В. А. Субъект. Объект. Познание / В. А. Лекторский. – М. : Наука, 1980. – С. 52.

Диалогичность, как свойство культурологического познания, была впервые выявлена Ф. Шлеермахером, а в методологию гуманитарных наук введена Г. Гадамером, отмечавшим, что логика диалога во многом заменяет эксперимент в гуманитарных науках. Именно в диалоге осуществляется взаимопознание и взаимопонимание субъектов, каждый из этих двух субъективных миров в этом процессе раскрывает свои смысловые глубины.

При таком подходе появляется возможность исследовать культурно-историческое и как динамику культурного сознания, смену культурных парадигм, и как динамику степени расщепления, десинкретизации культурного сознания в тех же координатах. И главное здесь – осуществить переход от диалога «голосов» (текст) – к диалогу субъектных позиций (личностных). Об этом – бахтинский подход, где формой такого диалога оказывается сознание. Сознать – это выявлять свое бытие и выявлять бытие другого в одном акте. Отсюда вытекает, что диалогическую природу культурологического познания определяет субъективная сторона познания.

Диалог позволяет не только заимствовать все лучшее, но и вынуждает человека «подать свой голос», совершить личностное переосмысление культурных ценностей. Именно в такой перспективе открываются неисчерпаемые возможности для осмысления культурно-исторической проблематики. Ведь каждое сообщество, конкретный исследователь берут из общечеловеческого опыта только те формы, которые в состоянии освоить в рамках своих культурных возможностей.

Исследователь хочет понять не столько то, что сказал автор, сколько то, что он хотел сказать; необходимо встретиться с автором – человеком, манифестирующим себя в тексте. В таком случае исследователь может понять прошлую культуру лишь в бесконечном контексте реальных и возможных ответов, вопрошений, диалогов. В предельном доведении «исследовательское русло» гуманитарного мышления заканчивается, переосмысливается в нечто иное: это уже не только диалог с «изучаемым», а и диалог двух, одинаково активных, взаимопонимающих друг друга субъектов.

В проблеме механизма двусторонней диалогической связи российский культуролог А. Е. Чичин-Русов выделяет «симультанно-синкретическое» измерение культуры: «То, что Софокл иначе и более уникально понимается и иначе формулируется в сопряжении с Шекспиром», представляется более или менее очевидным. Очевидным должно стать и то, что всякий культурный диалог может происходить только в настоящем, подвижном времени, ибо будучи живым, а потому фенотипически-генотипическим по своей природе явлением, культурный диалог возможен только на постоянно изменяющихся свой характер и местоположение линиях пересечения двух времен – «подвижного» и «неподвижного», «сиюминутного» и «вечного». На этих линиях сопряжений непрестанно меняются, то есть живут, не только исследователь Софокла и (или) Шекспира, но и сам Софокл, сам Шекспир»¹.

Шекспир вступал в живые диалоги со своими зрителями на рубеже XVI – XVII веков. Впоследствии был забыт и возвращен в культурное пространство романтиками, которые заново открыли также М Сервантеса и Ф. Рабле. Пока поддерживается диалог, как особая бинарно-двухсторонняя связь, существует и такое культурно явление, как Шекспир. Диалог отсутствует – отсутствует и это культурное явление. Когда романтики вторично открыли Шекспира, вновь возникло культурное явление под тем же именем, но уже с иными формально-содержательными характеристиками. Согласно А. Е. Чичину-Русову, культурно-генотипически бессмертное явление Шекспир, культурно-фенотипически приобретало неповторимые образы, имеющие вполне ограниченный жизненный срок. Именно фенотипическое разнообразие и изменчивость обуславливают многократную и долгую жизнь неизменных биологических и культурных генотипов.

Вопросы о месте исследователя по отношению к тому обществу, которое он изучает, о самоощущении историка во время пребывания в чужом обществе и после возвращения, были поставлены школой «Анналов» в последние два десятилетия

¹ Чичин-Русов А. Е. Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неоархаика? / А. Е. Чичин-Русов // Вопросы философии. – 1999. – № 4. – С. 24 – 41.

XX века. Эти вопросы знаменовали переворот в гуманитарном знании, переворот, связанный с изменением объекта культурно-исторического исследования. Им становится не некое проявление другого общества, взятого как данность, а сама неповторимая ситуация контакта «исследователя» и «исследуемого». Так, М. Ферро обращает внимание на то, что «Историю Франции можно увидеть через призму истории квартала Сен-Жермен. Смысл обретал каждый камень, каждый портал, каждый городской пейзаж. Каждое изменение в облике города рассматривалось по отдельности и тут же вписывалось в широкую историческую перспективу»¹.

Основатели и последователи школы «Анналов» в ситуации контакта «исследователя» и «исследуемого» выступают как равноправные участники диалога, где на самом деле, слышится не только голос историка, говорящего за двоих, а и голос другой культуры. Таким образом, историческая наука, до некоторой степени, сама конструирует свой объект, исследование из однозначного поиска фактов превращается в «диалог» с прошлым.

Историк-культуролог пытается завязать своего рода диалог с людьми прошлого (М. Бахтин), задавать им (то есть оставленным ими историческим памятникам) вопросы, существенные для современного исследователя, и расшифровать их ответы. Согласно школе «Анналов», источник сам по себе нем, чтобы извлечь из него сведения. Надо предварительно сформулировать вопросы, которые следует ему задать. Например, заведомо фальсифицированный документ, не могущий служить источником для выявления того или иного события, оказывается весьма ценным, если задаваться вопросом: «Почему он был создан?», и может выявить существенные черты сознания эпохи.

Понимание каждой культуры (античной, средневековой, нового времени, восточной) как Собеседника, как одного из участников диалога о «последних вопросах человеческого бытия» – суть культурологического мышления. Участник диалога в общении с иными образами культуры обнаруживает и впервые формирует новые свои смыслы, формы, устремления, к этому иному образу

¹ Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира / М. Ферро. – М. : Книжный клуб, 2010. – С. 30.

обращенные. При этом устанавливается новое взаимоотношение между настоящим, с интеллектуальных и ментальных позиций которого историк приступает к своей работе, формулирует проблему, и самим прошлым, интерпретируемым исследователем с учетом своеобразия мыслительных структур и понятийных систем, присущих именно людям изучаемой эпохи. Таким образом, для культурно-исторического познания оказываются важными обе временные точки – сегодняшнего дня, из которого ведется наблюдение, и исторического прошлого, понять своеобразие которого и является задачей историка-культуролога.

Благодаря своей диалогической природе историко-культурная концепция трансформируется в своеобразную культурологическую герменевтику. Каждая культура, будучи вовлечена в «диалог», например, с последующими культурными эпохами, постепенно раскрывает заключенные в ней многообразные смыслы, часто рождающиеся помимо сознательной воли творцов культурных ценностей.

Так, через все культурологические работы М. Бахтина проходит представление о культурной традиции, соотносимое с категорией «большого времени». За этой категорией стоит образ связной мировой истории культуры. Понятие «большого времени» принадлежит бахтинской герменевтике, соответствуя восприятию и интерпретации культурного феномена, созданного в глубокой древности. При встрече с таковым «большое время», разделяющее события творчества и рецепции, «воскрешает» и при этом непрерывно преображает забытые, «умершие» в «авторской» эпохе, в «малом времени» культурные смыслы: «большое время» – время «диалога культур». Одна из целей введения М. Бахтиным категории «большого времени» – указать на герменевтическую плодотворность «временного отстояния» интерпретатора от исследуемой эпохи.

3.2 Конструирование субъекта исторической культурологии

Подводя определенные итоги пройденного исследователями культуры пути за два века (от Г. Гердера и других просветителей через его кульминационную вершину – философию истории Г. Гегеля – до кризиса в первые десятилетия XX века), отметим, что классическая историческая наука и историческое мышление общества как таковое утратило способность выявлять логику истории и даже больше – устанавливать на основе многочисленных примеров основные черты определенного времени. Страшная практическая проверка, которой стала Первая мировая война и последовавшие за ней события, разрушила романтические иллюзии классического историзма, «западный комплекс превосходства» (по Г. Померанцу)¹. До конца Первой мировой войны неевропейские культурные миры мыслились как отсталые и обреченные на исчезновение, «растворение» в европейской цивилизации.

Кризис классической философии истории заставил снова задуматься о смысле и сущности самой истории, выдвинув новую проблему – сравнительное изучение культурных миров: христианского мира, ислама, индуистско-буддийского мира Южной Азии и конфуцианского-буддийского мира Дальнего Востока. Сравнительное исследование цивилизаций позволяет смотреть вперед, в процесс интеграции человека, и культурный мир исследуется не только сам по себе, но и как модель вселенской культуры, как достигнутый уровень единства в многообразии.

Общий поворот к проблемам целостности общества связан с культурологическим сознанием, со становлением нового качества культуры и нового образа культуры. Своеобразие нынешней ситуации заключается в том, что проблемы, волновавшие в начале XX века и даже еще в его середине относительно узкий круг энтузиастов, сегодня, в начале третьего тысячелетия, становятся предметом специальной рефлексии культурологического познания. Обретение «масштаба» истории, соединяющего исторически-общезначимое и индивидуальное на основании культурного

¹ Культурология. XX век. Энциклопедический словарь: в 2-х т. [гл. ред. и сост. С. Я. Левит]. – СПб. : Универ. книга, 1999. – т. 1. – С. 46.

единства, возможно, на наш взгляд, в *историософии* культуры. Мы представляем такой способ философствования как возможное основание тотального постижения истории культуры, понимаемой не как нагромождение случайных событий и фактов, а обретающих целостный смысл в историческом поле человеческой культуры.

Культура (при всем избыточном множестве бытующих определений), это вновь и вновь, каждый раз и в каждом своем проявлении, осознанно или произвольно, предпринимаемая человеком попытка вскрыть и утвердить смысл человеческой жизни в соотнесенности его со смыслом сущего. «Пружину исторического движения, по видимости дискретных скачков, умираний-воскрешений, рождений, никогда и нигде прежде не бывалого, как своего подлинного становления, можно обрести, благодаря понятию способа полагания смысла», – утверждает российский культуролог В. П. Великовский¹.

Основой новой парадигмы на культурфилософском уровне стали учения М. Вебера, О. Шпенглера, А. Тойнби, представившие целостное видение истории культуры. Осознание важности самой идеи культурологического подхода к пониманию истории требует и выработки соответственного конкретного инструментария, позволяющего этот подход реализовать, понять в действии «культурный механизм» исторического процесса.

Между исторической культурологией, с одной стороны, и каждой из частных наук о культуре (по природе своей также исторических) с другой, сохраняется существенное различие. Перед всеми этими специальными науками стоит задача проникнуть в формы культуры как таковые, в их изолированности от настоящего. Специальные исторические дисциплины поглощены определением родственных связей между явлениями с чисто внешней стороны, выявлением и пониманием определенных форм внутри своего предмета. Так, например, языкознание перешло от внешнего изучения форм к исследованию вопросов семантики, то есть к внутренней морфологии выражения мысли.

¹ Великовский В. П. Культура как полагание смысла / В. П. Великовский // Одиссей. Человек в истории. – М. : Наука, 1989. – С. 20.

Историческая культурология есть истолкование того значения, которое имеет для нас прошлое. В природе истории как средства истолкования значения прошлого уже заложен ее формообразующий характер, поэтому, чтобы понять отрезок прошлого в зеркале собственной культуры, историк должен всегда и во всем видеть ее формы и функции. Й. Хейзинга отмечает: «Там, где не ищут определенной формы и функции, там возникает либо аморфная смесь зерен и плевел, либо картинка риторического свойства»¹. Существуют несколько областей специальной морфологии культуры:

- история конституции и права, исследующие государство и его органы;
- экономическая история, описывающая и анализирующая формы производства;
- история религии;
- этнография;
- социология;
- история искусства и литературы.

Настоящие вопросы исторической культурологии всегда представляют собою проблему формы явлений, в отличие от исторических форм политической жизни, уже содержащихся в жизни как таковой. Политическая история сама придает себе присущие ей формы: это государственное устройство, мир, война, династия, само государство. За ней сохраняется некое первенство, потому что она представляет собой несомненно морфологию общества в самом чистом виде. Уже в области экономической истории принятые термины оказываются скорее продуктами научного постижения явлений, чем существенно отличаются от политических терминов, просто взятых в жизни.

В исторической культурологии концепции права, морали, религии, искусства и экономических структур переплетаются в «теле» социальных событий, собственный синтез которых всегда остается многозначным. Великие историки культуры всегда были историческими морфологами, людьми, ведущими поиски форм

¹ Хейзинга Й. Об исторических жизненных идеалах и другие лекции / Й. Хейзинга; перев. с гол. И. Михайлова; [под ред. Ю. Колкера]. – London: Overseas Publications Interchange LTD London. – 1992. – С. 65.

жизни, мысли, обычая, знания, искусства. Чем отчетливее они определяли эти формы, тем большего добивались успеха. Так, Я. Буркхардт как «каменотес» тщательно «отделывал» и потом использовал для своей «постройки истории Ренессанса отдельные формы культуры: его главы о славе, насмешке, юморе, семейной жизни и другие неизменно сохраняют и сегодня свое значение бесценных шедевров. Вместе с тем, История культуры даже под пером Я. Буркхардта остается чем-то расплывчатым, потому что Ренессанс не есть отчетливо понятая форма. Общий тезис Я. Буркхардта, собственно говоря, это антитезис относительно идей XIX века, почему он и стал понятным читателям лишь к концу минувшего столетия, – теперь уже также отжил свой век. Историк-культуролог сам дает название формам, в которых он видит культурные процессы.

Так, О. Шпенглер, использовавший в качестве подзаголовка к «Закату Европы» слова «морфология мировой истории», гениально сочетал разнородные элементы и рассматривал их под одним углом зрения. Вместе с тем, в построениях О. Шпенглера много фантастического и не выдерживающего критики, – считал Й. Хейзинга: «Как ни сказочно под его взглядом блеснули в полутьме мозаики в его арабской культуре, но если бы ту же концепцию он распространил и на императорский Рим, и на юный Запад, и на умирающее язычество, и на расцветающее христианство, и на феномен ислама, то она, подобно тяжелому серому туману, полностью скрыла бы их от нашего взора. Фигура фаустоподобного человека совершенно исключала возможность постичь романскую культуру. О. Шпенглер, ненавидевший и не знавший Англию, не знакомый с Америкой, не понимавший, в конечном итоге, сущность столь могущественных основ общества как религия и государство, не замечавший и не хотевший замечать разделения культуры на слои и воздействия одной культуры на другую»¹. Одновременно с тем, «Закат Европы» захватывает своим целостным видением «культурных кругов» как живых организмов.

¹ Хейзинга Й. Об исторических жизненных идеалах и другие лекции / Й. Хейзинга; перев. с гол. И. Михайлова. [Под ред. Ю. Колкера]. – London: Overseas Publications Interchange LTD London. – 1992. – С. 69.

Кроме того, историческая культурология утверждает более гибкое, вероятностное представление о развитии человеческих обществ: переход от одной формы общественного бытия к другой не мыслится абсолютно предопределенным, но более или менее вероятностным, допускающим отклонения и вариации. Историко-культурологическому подходу свойственна ориентированность на поиск в каждом конкретном случае главных и второстепенных элементов, признание изменчивости существующей между ними иерархии.

Подобное понимание истории культуры характерно, например, для концепции С. Б. Крымского, согласно которой культура является особым типом самоорганизующейся системы, способной к саморазвитию, самовосполнению. Интересна кинематика такой самодостаточной в себе, автономной системы, принципы ее функционирования, описанные философом: «Саморазвитие не идет от точки к точке. Культура осуществляется так, что с самого начала забрасывается вперед вся потенциальная сеть целого. Дальнейшее развитие лишь актуализирует отдельные ее звенья, раскрывая потенции целого по сегментам, подобно лепесткам цветка. Это особый нелинейный мир, где потенциальное соседствует с реальным, иницируя «сегодня» через «завтра», где «заря будущего мирно пасется рядом с тенями прошлого»¹.

В этой концепции культуры обращает на себя внимание идея о специфическом, свойственном только формам культуры механизме функционирования, не имеющего аналогов ни в мире природы, ни в «мире» социальных институтов и установлений. Здесь предложен качественно иной способ рассмотрения культурного бытия, не формально-типологический, как у Ф. Ницше, не отвлеченно-метафизический, как у М. Хайдеггера, а, ориентирующий на изучение глубинных механизмов культуры и делающий акцент прежде всего на анализе самих социокультурных образований и форм «архетипического освоения

¹ Крымский С.Б. Культурные архетипы или знания до познания // Природа. – 1991. – №11. – С.74.

бытия»¹. Последние, в конечном счете, задают всю динамику культурного развития.

В исторической культурологии, в отличие от других дисциплин, в более полной мере осуществляется исследовательская задача: обращаться к своим объектам, сосредотачивать на них свое внимание и вновь переводить взгляд с самих объектов на тот мир, к которому они принадлежали. Необходимость выяснения, почему именно такие орудия, такие идеи, такой образ мира, миф или легенда характерны именно для такой культуры, какую они в ней выполняют функцию, как сопрягаются со средой, в которой эта культура возникла, была осмыслена функционалистами (в культурной антропологии это учение разрабатывали А. Малиновский и А. Радклифф-Браун). Они исходили из того, что в культуре, понимаемой как целостность, нет «линейных» элементов – все они имеют свою определенную функцию в целостности культуры, понимаемой как особенная форма приспособления человеческой группы к условиям среды ее обитания.

Итак, история общества и образующих его больших и малых групп не может изучаться в отрыве от истории картин мира, систем ценностей, форм социального поведения, символов и ритуалов. Такие функции культуры, как служение, честь, верность, послушание, подражание, сопротивление, освободительная борьба, сами по себе являющиеся, если угодно, объектами социологии, не могут быть разработаны достаточно полно в том систематическом изучении, которому их подвергает эта наука. Культурно-исторические исследования должны показать их постоянно меняющийся облик и всегда разное функционирование в разные века в разных странах. «Если бы кто-нибудь мог написать историю тщеславия, – размышлял Й. Хейзинга, – то он охватил бы тем самым половину всей истории культуры. Впрочем темы культурно-исторических исследований вовсе необязательно искать в сфере духовной жизни. «Как интересно было бы почитать историю садов как формы культуры, или историю дорог, рынков, трактиров;... интересно было бы

¹ Крымский С.Б. Эпистемология культуры / С. Б. Крымский, Б. А. Парохонский, В. М. Майзерский. – К. : Наукова думка, 1993. – С.98.

рассмотреть культурную функцию шляпы или книги. В какой бы предмет мы ни углубились, всякий раз будет обнаруживаться, что ответы на вопросы, которые зададут в связи с этим предметом специальные науки, занимающиеся изучением различных аспектов культуры не дадут общего представления о его месте и значении в обществе»¹.

Историческая культурология видит свою главную задачу в том, чтобы понять и описать морфологию разных культур, проследивать процесс становления и существования каждой из них в его индивидуальных особенностях. Каждое культурно-историческое сочинение в рамках культурологии конструирует взаимосвязи, строит формы, в которых может быть понято прошлое. Целью подобных исследований становится разработка «тотальной истории», учитывающей и вбирающей в себя все аспекты активности человеческих сообществ и все многообразие сфер социокультурной практики человека. Речь идет, иными словами, о выработке такого способа рассмотрения истории, который был бы ориентирован на воспроизведение исторических целостностей, в которых взаимодействует экономика, политика, право, быт, нравы, искусство и т.д.

Историческая культурология как интегративная область знания вбирает в себя результаты исследований ряда дисциплинарных областей (социальной и культурной антропологии, этнографии, истории и др.), реализует анализ посредством комплексных познавательных методов и установок, группирующихся вокруг некоего смыслового центра «культура и ее исторические аспекты, что позволяет переосмыслить многие представления и понятия, существующие в рамках каждой из дисциплин. Новые горизонты интеллектуального творчества связываются с эпистемологически обогащенным слиянием с исторической социологией, разработками исторической антропологии, семиологическими приемами культурно-исторического анализа текстов, позволяющих приблизиться к

¹ Хейзинга Й. Об исторических жизненных идеалах и другие лекции / Й. Хейзинга; перев. с гол. И. Михайлова. [под ред. Ю. Колкера]. – London: Overseas Publications Interchange LTD London, 1992. – С. 76 – 77.

пониманию «культурного механизма» исторических явлений, событий, массовой практики и индивидуального поведения.

Таким образом, историческая культурология предполагает синтезирующий метод познания исторического прошлого и аккумулирует в себе как философские онтологические идеи, так и новые познавательные приемы, выработанные другими областями гуманитарного знания. В процессе культурологического анализа конкретные методы разных дисциплин, как правило, используются выборочно, с учетом их способности разрешать аналитические проблемы общекультурного плана. Все это дает основание говорить об определенной трансформации дисциплинарных методов, об их особой интеграции в рамках исследований истории культуры, что в итоге стимулирует развитие культурологического познания в целом.

Еще одна особенность исторической культурологии состоит в том, что это наука, где объект и субъект исследования невозможно разделить. Поэтому она должна пользоваться одновременно и методом понимания, и методом объяснения (М. Вебер такую процедуру, соединяющую их воедино, называл «объясняющим пониманием»). Следовательно, в историко-культурологическом познании используются лишь методы, способные решать задачи комплексного уровня познания, которые могут сочетаться с совершенно иным набором методов, взятых из других концептуально-теоретических парадигм. Каждый метод теряет прежний характер самостоятельности и приобретает качество взаимодополнительности, особой сопряженности с другими познавательными принципами, процедурами, приемами анализа.

Вся преднаучная культурология, от немецких романтиков до О. Шпенглера на Западе, да и позднейшие культурологические построения, возвестившие свою строгую научность, вроде структурной этнологии К. Леви-Стросса или «археологии знания» М. Фуко во Франции середины XX в., неизменно свидетельствовали, что коварный вопрос для них, сколько бы ни отрицал это задним числом тот же К. Леви-Стросс в самых последних своих завершениях, скрыт там, где аналитическое описание берет не просто горизонтально-временной (синхронический) срез той или иной культуры и бесчисленные

самопреобразования ее слагаемых, а ее переход из одной системы в другую, ее переустройство, решительное обновление, а не преемственность. И суть эпистемологических затруднений тут одна: всякая описательно-аналитическая структура на поверку при строгом научном обращении с нею, не допускает осмысления внутри нее основополагающего противоречия, достаточно мощного, чтобы оно явилось источником и двигателем развития (диахронический ряд)¹.

«Белые пятна», остающиеся между научно установленными фактами, и есть специфический объект историко-культурологического анализа. Историческая культурология оперирует с предметами, которые не распадаются на отдельные факты, с целостностями разных порядков. Исследовать целое, не разрушая и не рассыпая его на строго установленные факты, между которыми остаются зияющие пустоты, позволяет метод «идеальных типов» М. Вебера. Идеальный тип не может быть определенным строго научно – он складывается из многих черт, не всегда согласуемых друг с другом. Это не факт, не отрезок действительности, иссеченный из целого и связанный с другими отрезками по известным правилам, доступным логически корректной проверке. Идеальный тип вырастает из чувства целого, которое строгой научной мысли не дано. Это не логически выстроенная модель, а именно типы, образы, созданные воображением из отдельных, точно установленных черт, примерно так же, как из отдельных жизненных наблюдений писателя складываются литературные типы.

Итак, одна из особенностей исторической культурологии, отличающих ее от смежных наук, – метахудожественное мышление. «Культурология – наука на полпути к искусству, – отмечает Г. Померанц. – Образ мира, создаваемый историком-культурологом, и объективен, и субъективен, почти так же, как образ мира в романе»².

¹ Великовский В. П. Культура как полагание смысла // Одиссей. Человек в истории, 1989. – М. : Наука, 1989. – С. 20.

² Культурология. Энциклопедический словарь: в 2-х т. [гл. ред. и сост. С. Я. Левит]. – СПб. : Универ. книга, 1999. – т. 2. – С. 46.

К концу XX столетия сложилась своеобразная герменевтическая ситуация: философы самых различных направлений пришли к согласию относительно обусловленности нашего понимания смысла истории сквозь призму жизненного мира действующего и мыслящего субъекта. Был поставлен вопрос о соотношении культурно-исторического познания с этическими системами ценностей.

После драматичных событий века – мировых войн – в глазах философии экзистенции история, как наука о некой логике событий, была жестоко скомпрометирована, и с нею – историк, как не справившийся со своей задачей посредник между переживающим неслыханные коллизии человечеством и его прошлым. Историк культуры Й. Хейзинга с тревогой отмечал, как в промежутке между двумя мировыми войнами совершалась переоценка и «перелицовка» духовного наследия европейского мира, философии и истории, моральных и политических учений, уже лишенных влияния, но упорно призывавшихся в свидетели, их откровенное перекраивание в угоду аморальной политике, намеренно культивировавшемуся иррационализму¹. «Истории всякий раз угрожает огромная опасность там, где политический интерес лепит из исторического материала идеальные концепции, которые предлагаются в качестве «нового мифа», то есть как священные основания мышления, и навязываются массам в качестве веры»². Часто классическая историческая наука использовалась для оправдания истребительных войн и грандиозных социальных и государственных экспериментов.

Одновременно в условиях нарастающей интеллектуальной безответственности части гуманитариев расшатывалось и делалось все более проблематичным понятие исторической истины. С начала XX века вера в возможности исторической науки в европейской общественной мысли подтачивалась и разрушалась не только позитивизмом и социологией; она опровергалась, с противоположной платформы, философскими направлениями, заявившими о несостоятельности исторического

¹ Тавризян Г. Йохан Хейзинга: кредо историка / Г. Тавризян // Й. Хейзинга *Nomo ludens*. В тени завтрашнего дня. – М. : Прогресс, 1992. – С. 431.

² Там же. – С. 424.

поиска, научного и объективного, к которому тяготел XIX век, – стремившегося, во всяком случае, «добыть» из прошлого истину, будь то познавательного, фактологического или нравственного порядка.

Тяготение всеми доступными средствами к объективному познанию прошлого, стремление знать, «что действительно произошло», – черта, трансцендентная, по отношению к любому обществу, любой культуре. Но приобщение к истории, историческому познанию – это еще и нечто большее. Так, Й. Хейзинга утверждал: «Историческое сознание нашего времени должно быть бдительным, дабы не были воздвигнуты от имени истории кровожадные идола, которые поглотят культуру!»¹.

Включение исследователя в структуру мира (а не противопоставление его как активного субъекта миру как пассивному объекту) позволяет ясно и наглядно обозначить направление развития мира, и, следовательно, место и предназначение человека. К выявлению «правды», необходимого, «ответственно значимого» знания ведет то ответственный, личностно подкрепленный поиск². В таком случае процесс познания приводит к перетеканию индивидуализирующего знания в генерализующее. «Маленький мирок мною признанных ценностей» стремится к расширению и обретению общезначимости, находя свое основание в логической организации внешних явлений.

«Ответственное расширение контекста действительно признанных ценностей с моего единственного места» позволяет создать целостный образ истории. «Из моей ответственности, – указывает М. Бахтин, – как бы расходятся лучи, которые, проходя через время, утверждают человечество истории»³. Тем самым исследователь уходит от «разнузданной игры объективности» и чисто формальных схем, противопоставляя им «личностно-

¹ Тавризян Г. Йохан Хейзинга: кредо историка / Г. Тавризян // Хейзинга Й. *Homo ludens. В тени завтрашнего дня.* – М. : Прогресс, 1992. – С. 431.

² Бахтин М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники [под ред. И.Т. Фролова]. – М. : Наука, 1986. – С. 105, 107.

³ Там же. – С. 126.

наполненное» знание. Иное получает возможность быть включенным в целостность потому, что это не любое произвольно взятое, а «свое-Иное», выступающее не как предмет чистого интереса, а как средство самовыражения. «Нужна инициатива поступка по отношению к смыслу, – подчеркивает М. Бахтин, – и эта инициатива не может быть случайной»¹. Таким образом, историк культуры создает внутренний противовес для противостояния соблазну воображения в сфере деятельности мысли, где он полагает личную ответственность.

Фактически М. Бахтин описывает здесь тактику пересечения границ несамотождественности, путь выступления за собственные пределы, минуя ловушки деперсонализации. Об этом еще раньше писал Э. Гуссерль: «Я не могу испытывать, обдумывать, оценивать какой-то другой мир, не могу жить и действовать в таком мире, который не имеет смысла и значения во мне самом»². Российский культуролог И. Н. Ионов оценивает путь Бахтина как «путь внутренней локализации «зон прозрачности» в затуманенном зеркале нашей метафоры»³.

Итак, создание целостных образов как явление метахудожественного сознания, предполагает сосредоточенность на некоторых фактах, складывающихся в целостность, при пониженном внимании ко всему остальному. Так, книга О. Шпенглера – миф о рождении и гибели культурных кругов, построенный на тех фактах (и артефактах), которые вдохновили созерцание. и оставляющий в тени другие. Ценным оказывается само восприятие культуры как целого, где связанными оказываются три уровня культурно-исторической реальности: индивидуально-личностного существования, интерсубъективной коммуникации и истории культуры.

Близость «идеальных типов», «культурных кругов» к действительности не может быть ни доказана, ни опровергнута.

¹ Бахтин М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники [под ред. И.Т. Фролова]. – М. : Наука, 1986. – С.114.

² Гуссерль Э. Парижские доклады / Э. Гуссерль // Логос. – 1991. – № 2. – С. 10.

³ Ионов И. Н. Судьба генерализирующего подхода к истории / И. Н. Ионов // Одиссей. Человек в истории. – М. : Наука, 1996. – С. 77.

Отдельные детали, выбранные М. Вебером, как характерные, на сегодняшний день требуют уточнения. Однако веберовские идеальные типы до сих пор используются в науке. Можно сравнивать их нынешнее состояние с постройкой, из которой выпали отдельные кирпичи, сохраняющие, однако, свой прежний облик. «Культурные круги» О. Шпенглера в целом достаточно спорны. Но они (как и теория цивилизаций А. Тойнби) сохраняют значение как постановка вопроса.

В таких культурно-исторических работах значительную роль играет субъект исследования. Субъективизм историка – уже в постановке проблемы, в выборе и освещении материала, интерпретации, в комбинировании утверждаемых положений. Концепция смысла, который историк культуры находит в событиях, обусловлена его мировоззрением, его чувством истины. Так, О. Шпенглер словно накладывает на культуры «маски» извне: создается ощущение, что он не спрашивает собственно культуру прошлого о ней самой, а отливает в форму собственное впечатление. В таком случае смыслообразование реализуется через всепроникающую интерпретацию идет от общего к отдельному, от грандиозной схемы к прекраснейшим частностям. Й. Хейзинга осуществляет работу морфолога иначе – осторожно, не спеша с обобщениями и не сбрасывая со счетов собственных устремлений эпохи, ее самосознания, – создает картину эпохи прежде всего тщательной работой «изнутри».

Преодолеть противоречия между стремлением к объективности исторического знания и активизацией субъективности историка позволяет методология неокантианства и неогегельянства, сохраняющая рационалистический стержень исследования за счет соединения интереса к Однородному (рационально трактуемая предыстория рационализма) и Иному (неевропейские типы рационализации). Познавательные предпосылки для этого сложились у М. Фуко и некоторых историков Школы «Анналов», сознательно балансировавшие интерес к однородному, логически познаваемому, и Иному так, чтобы это не разрушало существующую культуру и не углубляло деперсонализации историка.

Задолго до постструктурализма некоторые из этих предпосылок были осмыслены в трудах М. Вебера и Р. Дж. Коллингвуда. Деперсонализация преодолевалась Р. Дж. Коллингвудом при помощи ориентации на изучение «живого прошлого как предыстории настоящего»¹. Цель исторической науки он представлял как «самопознание историком собственного духа, оживляющего и вновь переживающего опыт прошлого в настоящем»². Различия в духовном опыте историков при этом позволяли им анализировать разные пласты истории, а наличие связей с современностью – представлять исторический процесс как единое, логически связанное целое.

Идею М. Вебера о значении личной установки при познании прошлого развил М. Бахтин. Разрабатывая теоретические предпосылки эстетического знания, он расширил обоснованный М. Вебером легитимированный контекст этого познания. М. Бахтин рассматривает акт познания как личный поступок, в котором важную роль играет эмоционально-волевая сторона, «некая должная установка сознания, нравственно значимая и ответственно активная». «Действительно поступающее мышление, – продолжает М. Бахтин, – это эмоционально-волевое мышление, интонирующее мышление». Рациональность выступает при этом лишь как момент ответственности.

В ответственном поступке познания единичное, индивидуальное соединяется с рациональным, историческое бытие освещается как бы изнутри. После драматичных событий века – мировых войн – в глазах философии экзистенции история, как наука о некоей логике событий, была скомпрометирована, и с нею – историк, как не справившийся со своей задачей посредник между переживающим неслыханные коллизии человечеством и его прошлым, поскольку знание, добытое историком, сегодня, по убеждению экзистенциалистов, ничем не могло помочь.

Ряд объектов, исследуемых исторической культурологией, находится либо в стороне от сферы влияния частных наук, либо охватывает их все. С буколиккой, например, связаны не только литература и изобразительное искусство, но также и танец,

¹ Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії / Р. Дж. Колінгвуд. – К. : Основи, 1996. – 615 с.

² Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії / Р. Дж. Колінгвуд. – К. : Основи, 1996. – С. 167.

музыка, общественная жизнь и политическая теория, короче говоря, это культурная тема. История культуры создает ощущение понимания в основном путем глубоко осмысленной классификации фактов, и лишь в ограниченном смысле – путем установления причинно-следственных связей. История культуры есть истолкование того значения, которое имеет для нас прошлое. В природе истории как средства истолкования значения прошлого уже заложен ее формообразующий характер. Чтобы понять отрезок прошлого в зеркале собственной культуры, историк должен всегда и во всем видеть ее формы и функции. Даже и там, где история вовсе не ставит перед собой морфологических задач, она неизменно оперирует понятиями формы и функции. Важно только, чтобы стремление к знаниям носило исторический характер, а культурно-историческое исследование содержало правильную постановку вопроса, отвечало на вопрос исторической морфологии. «Там, где не ищут определенной формы и функции, там возникает либо аморфная смесь зерен и плевел, либо картинка риторического свойства»¹.

Настоящие вопросы истории культуры всегда представляют собою проблему формы явлений. Исторические формы политической жизни уже содержатся в жизни как таковой. Политическая история сама придает себе присущие ей формы: это государственное устройство, мир, война, династия, само государство. За ней сохраняется некое первенство, потому что она представляет собой несомненно морфологию общества в самом чистом виде. Уже в области экономической истории принятые термины оказываются скорее продуктами научного постижения явлений, чем существенно отличаются от политических терминов, просто взятых в жизни. История культуры сама дает название формам, в которых она видит культурные процессы.

Великие историки культуры всегда были историческими морфологами, людьми, ведущими поиски форм жизни, мысли, обычая, знания, искусства. Чем отчетливее они определяли эти

¹ Хейзинга Й. Об исторических жизненных идеалах и другие лекции /с гол. перев. И. Михайлова. под ред. Ю. Колкера. – London, Overseas Publications Interchange LTD London. – 1992. – С. 65.

формы, тем большего добивались успеха. Так, Я. Буркхардт как «каменотес» тщательно «отделывал» и потом использовал для своей «постройки истории Ренессанса отдельные формы культуры: его главы о славе, насмешке, юморе, семейной жизни и другие неизменно сохраняют и сегодня свое значение бесценных шедевров.

История культуры даже под пером Я. Буркхардта остается чем-то расплывчатым, потому что Ренессанс не есть отчетливо понятая форма. Общий тезис Я. Буркхардта – собственно говоря, антитезис относительно идей XIX века, почему он и стал понятным читателям лишь к концу минувшего столетия, – теперь уже также отжил свой век. Историк-культуролог сам дает название формам, в которых он видит культурные процессы.

Отметим глубину шпенглеровского взгляда на историю культуры. О. Шпенглер, употребивший в качестве подзаголовка к «Закату Европы» слова «морфология мировой истории, гениально сочетал разнородные элементы и рассматривал их под одним углом зрения. В построениях О. Шпенглера много фантастического, доступного критике и не выдерживающего критики. «Как ни сказочно под его взглядом блестели в полутьме мозаики в его арабской культуре, но если бы ту же концепцию он распространил и на императорский Рим, и на юный Запад, и на умирающее язычество, и на расцветающее христианство, и на феномен ислама, то она, подобно тяжелому серому туману, полностью скрыла бы их от нашего взора. Фигура фаустоподобного человека совершенно исключала возможность постичь романскую культуру. Шпенглер, ненавидевший и не знавший Англию, не знакомый с Америкой, не понимавший, в конечном итоге, сущность столь могущественных основ общества как религия и государство, не замечавший и не хотевший замечать разделения культуры на слои и воздействия одной культуры на другую», – так писал Й. Хейзинга¹.

Подобное понимание истории культуры характерно и для концепции С. Б. Крымского, согласно которой культура является

¹ Хейзинга Й. Об исторических жизненных идеалах и другие лекции [с гол. перев. И. Михайлова]; под ред. Ю. Колкера. – London, Overseas Publications Interchange LTD London. – 1992. – С. 69.

особым типом самоорганизующейся системы, способной к саморазвитию, самовосполнению. Интересна кинематика такой самодостаточной в себе, автономной системы, принципы ее функционирования, описанные философом: «Саморазвитие не идет от точки к точке. Культура осуществляется так, что с самого начала забрасывается вперед вся потенциальная сеть целого. Дальнейшее развитие лишь актуализирует отдельные ее звенья, раскрывая потенции целого по сегментам, подобно лепесткам цветка. Это особый нелинейный мир, где потенциальное соседствует с реальным, иницируя «сегодня» через «завтра», где «заря будущего мирно пасется рядом с тенями прошлого»¹.

В этой концепции культуры обращает на себя внимание идея о специфическом, свойственном только формам культуры механизме функционирования, не имеющего аналогов ни в мире природы, ни в «мире» социальных институтов и установлений. Здесь предложен качественно иной способ рассмотрения культурного бытия, не формально-типологический, как у Ф. Ницше, не отвлеченно-метафизический, как у М. Хайдеггера, а, ориентирующийся на изучение глубинных механизмов культуры и делающий акцент прежде всего на анализе самих социокультурных образований и форм «архетипического освоения бытия»². Последние в конечном счете, задают всю динамику культурного развития.

Исходя из приведенной выше нелинейной схемы развития культуры, будущее относится к настоящему, а настоящее – к прошлому не как потенциальное к актуальному, то есть как реально свершившемуся или реально совершающемуся здесь и теперь, а как совершенно равнозначные составляющие, где уже очерченное будущее подчас способно выступать как актуализированное по отношению к прошлому и настоящему, а настоящее, в свою очередь, по отношению к прошлому.

В таких культурно-исторических работах значительную роль играет субъект исследования. Субъективизм историка – уже в

¹ Крымский С. Б. Культурные архетипы или знания до познания / С. Б. Крымский // Природа. – 1991. – №11. – С.74.

² Крымский С.Б. Эпистемология культуры / С. Б. Крымский, Б. А. Парохонский, В. М. Майзерский. – К. : Наукова думка, 1993. – С. 98.

постановке проблемы, в выборе и освещении материала, интерпретации, в комбинировании утверждаемых положений. Концепция смысла, который историк культуры находит в событиях, обусловлена его мировоззрением, его чувством истины. Субъект сам дает название формам, в которых он видит культурные процессы. При этом, существует опасность субъективизма в морфологии культуры. Так, О. Шпенглер словно накладывает на культуры «маски» извне: создается ощущение, что он не спрашивает собственно культуру прошлого о ней самой, а отливает в форму собственное впечатление, замороженный зрелищем того, что ею создано на протяжении столетий, собственное же мнение возводит в закон «смыслообразующий диктат О. Шпенглера, – отмечает Г. Тавризян, – пронизал собою все, идя от общего к отдельному, от грандиозной схемы к прекраснейшим частностям, ни малейшего жеста не оставив не охваченным своей всепроникающей интерпретацией»¹. Й. Хейзинга осуществляет работу морфолога иначе – осторожно, «не насилуя факты», не спеша с обобщениями и не сбрасывая со счетов собственных устремлений эпохи, ее самосознания, – создает картину эпохи прежде всего тщательной работой «изнутри».

Преодолеть противоречия между стремлением к объективности исторического знания и активизацией субъективности историка позволяет методология неокантианства и неогегельянства, сохраняющая рационалистический стержень исследования за счет соединения интереса к Однородному (рационально трактуемая предыстория рационализма) и Иному (неевропейские типы рационализации). Познавательные предпосылки для этого сложились у М. Фуко и некоторых историков Школы «Анналов», сознательно балансировавшие интерес к Однородному, логически познаваемому, и Иному так, чтобы это не разрушало существующую культуру и не углубляло деперсонализации историка.

Мысль о связи научной ценности исследования с субъективной ориентацией историка раскрыл М. Вебер, когда

¹ Тавризян Г. Йохан Хейзинга: кредо историка / Г. Тавризян // Й. Хейзинга *Homo ludens*. В тени завтрашнего дня. – М. : Прогресс, 1992. – С. 422.

писал, что эта ценность «сама уже не доказуема средствами науки. Можно только указать на конечный смысл научной работы, который затем или отклоняют, или принимают в зависимости от собственной конечной жизненной установки»¹. Тем самым статус целостного представления об истории снижался с уровня претензии на истинность до уровня претензии на общезначимость.

Идею М. Вебера о значении личной установки при познании прошлого развил М. Бахтин. Разрабатывая теоретические предпосылки эстетического знания, он расширил обоснованный Вебером легитимированный контекст этого познания. М. Бахтин рассматривает акт познания как личный поступок, в котором важную роль играет эмоционально-волевая сторона, «некая должная установка сознания, нравственно значимая и ответственно активная». «Действительно поступающее мышление, – продолжает М. Бахтин, – это эмоционально-волевое мышление, интонирующее мышление». Рациональность выступает при этом лишь как момент ответственности. В ответственном поступке познания единичное, индивидуальное соединяется с рациональным, историческое бытие освещается как бы изнутри.

Познаваемость прошлого определяется при этом не столько наличием богатого источникового материала, позволяющего проследить повторяемость событий и явлений, сколько внутренней родственностью происходящего индивидуальности историка. Наблюдатель и объект при этом оказываются при этом в «единстве бытия, нас равно объемлющем». Выход в это пространство бытия возможен лишь посредством ответственного поступка, осознания долженствования наблюдателя по отношению к объекту.

Основаниями концепции М. Бахтина были как западная, так и русская философская традиция. «Отечественные философы XIX – начала XX в. (И. В. Киреевский, С. А. Франк) успешно развивали гносеологические идеи «живознания», подразумевавшие единство процесса познания и жизни, рационального знания и веры (личной убежденности, установки), единение субъекта и объекта

¹ Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер – М., 1990. – С. 719.

познания, основанное на их онтологическом и гносеологическом родстве»¹.

Итак, через развернутую тотальность субъекта исследования восстанавливается тотальность истории, как «живое прошлое» субъекта. «Именно в свободном, стимулируемом системой образования выявлении историком своей естественной («конечной», по М. Веберу, а не преходящей) жизненной установки, слиянии исторического образования и личностного развития, – отмечает И. Н. Ионов, – лежит выход из познавательного тупика»².

Попутно устраняется главная угроза постмодернизма – деперсонализация. Поиск Иного для игровой смены масок сменяется личностно нацеленным поиском жизненно важного Иного, раскрывающего в истории скрытые особенности, потенции и реализованные потребности собственного «я» исследователя. Игровая или формально-познавательная ориентация сменяется экзистенциальной. Возникает основа для диалога культур (европейской и неевропейских, городской и сельской и т.п.), для использования рационалистической европейской традиции при самопознании других культур. Иное, поглощаемое как «свое», не противостоит тотальности личности (а значит, и тотальности истории), а находит в ней свое место.

Субъектом такого рода познания является не извне-направляемый индивид, а скорее человек идеалов и убеждений, более близкий русской философской традиции. Среди почитателей идеи «живознания» – американский философ К. Гарднер, утверждающий, что исследователь сам решает, что взять и что отвергнуть в историческом времени³. Таким образом,

¹ Бахтин М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники / под ред. И.Т. Фролова. – М. : Наука, 1986. – С. 77.

² Ионов И. Н. Судьба генерализирующего подхода к истории / И. Н. Ионов // Одиссей. Человек в истории, 1996. – М. : Наука, 1996. – С. 77.

³ Гваттари Ф. Язык, сознание и общество (О производстве субъективности) / Ф. Гваттари // Логос. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн.1. Разум. Духовность. Традиции. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. – С. 152 – 161.

гарднеровский субъект обретает свободу и ответственность в соотнесении себя с историей.

Фиксирование «естественной установки» требует волевого усилия, что в принципе отделяет эту стратегию от постмодернистских манифестов М. Фуко и Ж. Деррида. Но воля историка при этом не выступает в качестве внешней силы. Напротив, это воля человека к самоутверждению и саморазвитию. Эта воля не навязывает единого образа истории, который может служить инструментом власти. В данном случае воля исследователя – основа дифференциации образов исторического мира. Но возникающие целостные образы выступают не как противостоящие друг другу (это можно видеть на примере «гендерной» истории или истории цивилизаций). Они взаимно дополняют друг друга, являясь элементами более широкой и общей картины истории. О продуктивности их взаимодействия писал еще Ф. Бродель, который видел необходимые предпосылки «тотальной» истории в истории мира, написанной историками разных регионов со свойственных только им точек зрения¹. Эти образы выступают одновременно в качестве альтернативных проектов возможного будущего человечества. В их стремлении к самовоплощению, подтверждению своей общезначимости можно видеть доказательство органичности, жизненности потребности человека в целостном видении истории, основанном на личной установке.

Неимоверно ускоряющийся и сопровождающийся катаклизмами ход исторического развития грозит утратой исторической памяти и вместе с ней чувства преемственности с прошлым². Действительные слабости в методологии историков культуры обнаружила постмодернистская критика историографии: исторический источник вовсе не обладает той «прозрачностью», которая дала бы исследователю возможность без особых затруднений приблизиться к постижению прошлого.

¹ Афанасьев Ю. Н. Историцизм против эклектики: Французская историческая школа «Анналов» в современной буржуазной историографии / Ю. Н. Афанасьев. – М.: Мысль, 1980. – С. 107.

² Гуревич А. Я. Историк конца XX века в поисках метода / А. Я. Гуревич // Одиссей. Человек в истории 1996. – М.: Наука, 1996. – С. 6.

Исходя из приведенной выше нелинейной схемы развития культуры, будущее относится к настоящему, а настоящее – к прошлому не как потенциальное к актуальному, то есть как реально свершившемуся или реально совершающемуся здесь и теперь, а как совершенно равнозначные составляющие, где уже очерченное будущее подчас способно выступать как актуализированное по отношению к прошлому и настоящему, а настоящее, в свою очередь, по отношению к прошлому.

Итак, культура выступает как открытая многомерная система проблемно-творческих задач. Следовательно, ее осмысление требует все более глубокого погружения в историческое проблемное поле, в котором развивается. По логике такого «погружения» могут быть исследованы (теоретически, экспериментально и практически) культурные формы. Поэтому процесс культуросоизвоения, а, стало быть, и процесс культурного развития с исторической необходимостью приобретает черты креативного процесса.

3.3 Культурная урбанистика в исторической перспективе

В процессе исторической трансформации городов изменяется и онтологический статус культуры: от градообслуживающей системы до градообразующей. Раскрытие творческого потенциала становится особым ориентиром для культурного развития современного города. Обнаруживается специфическая реальность культурной целостности – креативность, передающая смысл человеческой активности, а также спланивающая людей в городском пространстве (как географическом, архитектурном, так и ментальном, семиотическом).

Город приобретает сегодня особую актуальность в связи с его особой ролью, интегрирующей культурный, интеллектуальный и экономический потенциал общества. При этом в ряде развитых

стран доля городского населения достигает 80-90%¹. Феномен урбанизма рассматривается как в контексте материальных условий цивилизации, так и духовных, ментальных. Вместе с тем, исследование системы «город» предполагает не только анализ уровня экономики, экологии или эстетики в организации городского пространства (как это имело место ранее), а проникновение в суть процессов урбогенеза. Соответственно город может быть представлен как специфическая целостность, включающая не только совокупность элементов искусственно создаваемой среды, а и людей, сложные процессы их взаимодействия. Актуальным становится познание того общего, что связывает различные формы жизнедеятельности человека в городе, а также поиск форм социокультурного бытия городов, адекватных потребностям современного человека и возможностям общества.

Город, как онтологическая идея собирания человека в единое, порождает социопрограммы, кодирующие и транслирующие смыслы и содержание урбанизированных форм жизни². Цель данного исследования – выявление роли ценностных структур в трансформации моделей социокультурного пространства города.

Культурное пространство города предстает как освоенный человеком, в тех или иных параметрах значимый для него, ценностно-смысловой мир. В новоевропейской философии городская культура представлялась как искусственное пространство, отчужденное от человека и даже направленное против него. Так, Ж.-Ж. Руссо отмечал, что люди «запираясь» в города, нравственно слабеют, в то же время, чем ближе нации к природе, тем больше доброты в их характере. О. Шпенглер рассматривал рост городов как проявление вырождения цивилизации, финала культуры. Цивилизационная стихия, по

¹ Гинзбург А. С. Урбанизация на рубеже тысячелетий: смена тенденций? [Электронный ресурс] / А. С. Гинзбург. – Режим доступа: <http://www.leadnet.ru/city/ginzburg.htm>.

² Город в процессах исторических переходов. Теоретические аспекты и социокультурные характеристики / В. А. Каганский, Г. С. Кнабе, И. В. Кондакови др. – М.: Наука, 2001. – С. 117.

мнению автора «Заката Европы», несет жителям мирового города внутреннюю опустошенность и исчерпанность¹. Отсюда следует утверждение о том, что в сознании горожанина рождается неприятие города и культуры в целом. На рубеже XIX – XX веков в «философии жизни» формулируются идеи, направленные не против цивилизации, а культуры как таковой, отчужденной от личности. Сама городская культура стала ассоциироваться с чем-то, что противостоит человеку и жизни в целом. Г. Зиммель одним из первых сформулировал идею отчуждения культуры от субъекта². Поэтому для человека формы культуры оказываются внешними и чуждыми, противостоящими ему.

Современная культурфилософия, рассматривая ценностно-смысловые аспекты городской действительности, актуализирует изучение не культурных объектов, а субъектов культуры. В философских концепциях культура конструировалась через: объективацию культурной реальности (материально-пространственные структуры города), субъективацию и субъект-субъектный контекст. В итоге культура города представляется в диапазоне места человека в пространстве города: как объекта, изменяющегося под влиянием городских культурных условий, так и активного субъекта, своей деятельностью меняющего среду вокруг себя. В такой перспективе культура возможна как «встреча», диалог культур.

Городская культура на любом уровне своего функционирования не просто сосуществует с другими сферами человеческой жизни, а проникает в них, выявляя себя в политической деятельности, в отношении к труду, в искусстве, научных исследованиях и т.д. К концу предыдущего столетия очевидным стал несколько неожиданный результат. Городская цивилизация не только не разрушила традиционные культуры, но и создала условия их сохранения и поддержки. В современном мегаполисе личность имеет возможность сохранить свою

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерк морфологии мировой истории / О.Шпенглер. – М. : Айри-Пресс, 2006. – Т. 1. Образ и действительность. – 538 с.

² Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры / Г. Зиммель. Избранное. – М.: Юрист, 1996. – Т.1. Философия культуры. – С. 445 – 475.

культурную идентичность, обеспечить себе и своим близким «дом души» в рамках национальной, этнической, конфессиональной субкультуры. Более того, именно мегаполисы стали источником новых мощных процессов культурогенеза, возникновения и развития новых возрастных, досуговых, профессиональных и т.п. субкультур¹.

Образ «творческого города» появился с конца 1980-х годов. Он был своего рода призывом поощрять открытость и воображение, и ориентировался на то, чтобы влиять на организационную культуру. Идея заключалась в том, что в любом месте заложен большой потенциал, чем кажется на первый взгляд. Творчество здесь включает такие аспекты, как интеллект, изобретательность и обучение. По всему миру более ста городов сейчас называют себя «креативными», вкладывая в это понятие, прежде всего, развитие искусства и творческой среды². Если в промышленном городе люди скорее склонны к не вызывавшим вопросов ценностям производства и эффективности, то в креативном – самовыражению.

Для новой городской культуры, как и для постмодерна в целом, характерен акцент на индивидуальные начала, творчество, коммуникативное единство в сочетании с глубокой специализацией, возникновение нового коллективизма на этой основе. Профессиональный труд в этих условиях приобретает новый смысл и новую мотивацию: из обезличенного занятия и способа зарабатывания денег он становится формой самовыражения, реализации личностного творческого потенциала. Ч. Лэндри в своей книге «Креативный город» относит к творческой экономике не только художников и тех, кто занимается художественным бизнесом напрямую, но и всех тех, кто связан с ними, пусть и не на ключевых уровнях: и социальных работников, и бизнесменов, и ученых, и госслужащих.

¹ Моисеев Н. Н. Феномен мегаполисов [Электр. ресурс] / Н. Н. Моисеев. – Режим доступа: http://www.treeland.ru/article/eko/ecoweb/go/fenomen_megapolicov.htm.

² Лэндри Ч. Креативный город / Ч. Лэндри. – М.: Изд. дом «Классика-XXI», 2011. – 399 с.

Культура творчества становится необходимым условием для того, чтобы выстроить жизнь городской среды продуктивным образом. Креативный город является создателем нового типа пространства, где люди не только живут и занимаются разнообразной деятельностью, но создают новый тип отношений, новую многогранную структуру общества. Эти новые отношения выражаются в системе расселения внутри города, создании новой топографии города, отражающей разнообразные формы социокультурной коммуникации¹.

По мере развития постиндустриального информационного общества экстенсивный рост городов практически прекращается. На основе высоких технологий в высокоразвитых и процветающих странах на месте каменных джунглей в новом тысячелетии проектируются неантагонистические агломерации городских кварталов, промышленных и аграрных зон, парковых и природных территорий, которые будут представлять собой принципиально новый тип человеческого поселения. Парадигма развития мегаполиса неизбежно связана со сменой установок – с потребительно ориентированного преобразования внешней среды на преобразование внутренней среды: ценностей, мотиваций, приоритетов, т.е. гуманитарной культуры. Речь идет о культурной трансформации: превращение жителей города с простых потребителей услуг культуры в активных субъектов, носителей потенциала креативного развития города.

В современной городской культуре действуют две дополняющие друг друга тенденции. С одной стороны, это мощный процесс глобализации, за которым стоит формирование универсальных черт образа жизни людей, живущих в разных странах. С другой – рост «культурного национализма»: тенденция роста культурного самоутверждения². Новая социокультурная реальность глобального города характеризуется, как своеобразными отношениями между субъектами культуры, так и

¹ Смирнов С. А. Антропология города или о судьбах философии урбанизма в России [Электронный ресурс] / С. А. Смирнов. – Режим доступа: <http://antropolog.ru/doc/persons/smirnov/smirnovgorod>.

² Глазычев В. А. Душа города [Электронный ресурс] / В. А. Глазычев. – Режим доступа: <http://www.glazychev.ru/habitations&cities/moscow/2010-11-16>.

новыми условиями (в том числе и материальными), системой ценностей, культурных потребностей и средств их удовлетворения. В частности, города делают все, чтобы иметь культурную специфику, чтобы отличаться от других. Создание специфического «лица города» возможно, как путем строительства новых архитектурных объектов необычной формы и назначения, так и путем сохранения историко-культурного наследия. Культурные объекты становятся доминантами городов, вокруг них создается соответствующее пространство (парки, рестораны, зоны отдыха и развлечений).

Культура глобального города поддерживается системой факторов, наиболее важными среди них являются:

- деятельность транснациональных мировых корпораций, чья продукция определяет общемировые жизненные стандарты;
- современные информационные технологии;
- резкая интенсификация международных и межкультурных связей – от политического и экономического сотрудничества до туризма и межличностных контактов;
- возрастание ценностей здорового образа жизни и охраны окружающей среды;
- мода и молодежная культура;
- современное искусство, прежде всего - музыкальная культура;
- спорт;
- формы организации и проведения досуга¹.

Особого внимания заслуживает творческий потенциал бизнеса. Деловая активность, создающая новые товары, рабочие места, активно формирует образ жизни, динамику отношений между людьми, влияя на политическую и художественную жизнь. Во всем мире люди носят джинсы, европейские костюмы, пользуются ресторанами быстрого питания, смотрят новости и спортивные соревнования, путешествуют, играют в компьютерные игры, работают на компьютерах, пользуются электронной почтой и Интернетом, слушают классическую и современную эстрадную музыку, смотрят шоу, ходят на выставки

¹ Competing on creativity. Placing Ontario's Cities in North American Context. Toronto, 2002. – P. 48 – 50.

и концерты известных художников и артистов. Ведущую роль при этом играют культуры, обладающие большими возможностями тиражирования и распространения, т.е. лидируют в освоении современных технологий и обладают наиболее развитой экономикой.

Мир неуклонно движется к выработке общечеловеческой глобальной этики и деловая культура в этой связи играет роль лидера. В сфере бизнеса складывается вполне определенная система норм и стандартов, позволяющая деловым людям разных стран, различных вероисповеданий, говорящих на разных языках, легко налаживать контакты и взаимопонимание, идентифицируя себя с общемировой культурой бизнеса. К базовым ценностям общемировой деловой культуры относят: успех (личностный, профессиональный, деловой), рациональность, предприимчивость, профессионализм и качество.

Экономически успешные регионы, как правило, имеют высокую долю творческого населения. Существует тесная связь между ВВП на душу населения и уровнем творческих профессий¹. Города вкладывают значительные материальные ресурсы в «платформы потребления»: в бизнес-центры, студии, культурные сооружения. Вместе с тем, город должен также побуждать к формированию среды, в которой люди чувствуют себя комфортно, обдумывая новые идеи и делаясь ими с окружающими. Ориентиром для культурного развития города становится повышение способности города генерировать новые идеи (новаторские бизнес-модели, художественные произведения, изобретения и новые услуги).

*Культурная урбанистика в гендерной перспективе: эвристический потенциал исследовательских стратегий.*²

¹ Моисеев Н. Н. Феномен мегаполисов [Электр. ресурс] / Н. Н. Моисеев. – Режим доступа: http://www.treeland.ru/article/eko/ecoweb/go/fenomen_megapolicov.htm.

² Фесенко Г. Г. Культурная урбанистика в гендерной перспективе: эвристический потенциал исследовательских стратегий / Г. Г. Фесенко // Женщины и мужчины в контексте исторических перемен: Материалы Пятой международной конференции РАИЖИ и ИЭФ РАН, 4-7 октября 2012 г., Тверь. – М. : ИЭА РАН, 2012. – Т.1. – 527 с. – С.56 – 59.

Проблема изучения культуры города остается одной из наиболее сложных и актуальных в системе гуманитарного знания. Элементы культурного многообразия подвижны, исторически изменчивы, и надо сохранять понимание того, что не все образцы можно воспроизводить без конца. Эвристические возможности исследовательских стратегий, представленных в культурной урбанистике, требуют глубокого осмысления с точки зрения различных концептуальных подходов, в частности гендерного. «Изучая культуру, – утверждает культуролог А. Флиер, – ищите человека, и не удивляйтесь, если он окажется женщиной»¹.

Гендерная проблематика актуализируется не только на уровне специфики культурных реалий, а и познавательных возможностей субъекта-исследователя. Актуальным становится андрогин-анализ когнитивных характеристик культуролога. Современный феминистский дискурс, базирующийся на философии женского С. Бовуар, презентует женскую субъективность как *иную* по отношению к мужскому типу субъективации в культуре.

Цель данного исследования – выявление сущностных характеристик субъекта-исследователя городской культуры в перспективе гендерной эпистемологии. Поскольку гендерная логика способна изменять научные стратегии, предлагается рассмотреть феномен гендера как особый когнитивный процесс продуцирования феминных/маскулинных начал в субъекте-исследователе городской культуры.

К характерным чертам феминности относят сенситивность, интуитивность познания. Еще Г. Зиммель утверждал, что женщины и мужчины, исходя из априори своей сущности, по-разному интерпретируют бытие: «Женщина особым образом воспринимает и чувствует пространство «дома», как продолжение тела человека. Основная структура женской сущности чужда специализированно-объективированной культуре. Ее «внутренняя жизнь, неразделенная временным, пространственным или

¹ Флиер А. Я. Историческая культурология как область знания / А. Я. Флиер [Эл. ресурс] // Культурологический журнал. – 2011. – № 2(4). – Режим доступа: http://www.cr-journal.ru/rus/journals/56.html&j_id=6.

объективным знанием, несет в себе самой свою видимость и слышимость»¹.

Можно предположить, что феминная роль субъекта-исследователя связана с «субъективацией» объекта. Новая феминистская эпистемология субъективности, постулирующая значимость «других» типов антропологических практик субъективации в культуре, базируется при этом на концепциях *иного* – так называемого специфического и множественного «женского опыта» и женских способов бытия². Для субъективирующего субъекта критерием истинности признается творческое осмысление того, что происходит в действительности. В такой перспективе город интересует исследователей не в своей фактичности, а в экзистенциальной значимости для личности. Поэтому в исследованиях соответствующего типа применяются аксиологические параметры.

«Женская натура» может служить урбанистике оригинальными свершениями: культурный мир города может предстать в ином соотношении частей и целого. Известно, что в высшей степени оригинальная и специфически феминная исследовательская деятельность может проявляться как бы в пробелах, оставленных мускулинностью. Феминность способна открывать культурные коммуникации города, скрытые от мускулиного, и тем самым играть особую эпистемологическую роль в культурной урбанистике. Переосмысление, наделение культурного явления личностным смыслом дает возможность связать разрозненные фрагменты действительности в новую целостность. В центр внимания исследовательских стратегий попадает символическая организация городского пространства (например, с помощью картирования городской среды, изучаются способы восприятия и освоения людьми городских контекстов, интерпретируются репрезентации в массовой культуре,

¹ Зиммель Г. Женская культура // Зиммель Г. Избранное. – Т. 2. Созерцание жизни. – М., 1996. – С. 252.

² Жеребкина И. Феминистская теория 90-х годов: проблематизация женской субъективности / И. Жеребкина // Введение в гендерные исследования. – Ч. I: Учебное пособие / под ред. И. А. Жеребкиной — Харьков: ХЦГИ, 2001; СПб., 2001. – С. 50.

обсуждаются очертания городов, меняющиеся под влиянием социальной и культурной политики).

Между тем для традиционной философии, ограничивающейся объяснением реальности, логика аргументации важнее полезности тезисов. Маскулинная исследовательская стратегия связывается с объективными характеристиками. Между тем понятие «объективное» имеет двойной смысл. Г. Зиммель отмечал, что объективированность может выступать как чисто нейтральная идея, равномерно возвышаясь над мужской и женской односторонностью, и как особая форма деятельности, соответствующая специфической мужской сущности.

Итак, традиционный философский дискурс – андроцентричный, получивший развитие с XVII в. в философии «рациональности» Р. Декарта, в которой приоритет отдавался окончательному отделению умозрительного от чувственного. Тогда же, утверждает Ж. Ллойд, сформировалось представление о неполноценности женщин, будто бы неспособных научиться рациональному мышлению, очищать свой *ratio* от эмоций¹.

Для маскулинного характерным является видение вещи обособленно, объективно. Мужчина, по Г. Зиммелю, отделяет свою личность в целом от каждого отдельного отношения и переживает его в чистой объективности, не втягивающей в себя какой-либо внешний факт. «В отделении вещи от личности есть какая-то неверность, утверждает философ, – и это противоречит более верной сущности женщин».² Урбанистские исследования в таком случае разделяют предметное поле города на отдельные отрасли (градостроительство, техника и т.д.) и обогащают их конкретными фактами. Вместе с тем, исследования, для которых культурно-историческая реальность города представляет собой по возможности точное, фотографическое воспроизведение событий прошлого «каким оно было», не «покрывают» всех форм социокультурного бытия городов. Вместе с тем, культурологу надо

¹ Ллойд Ж. (глава «Человек рациональный») / Ж. Ллойд // Женщины, познание и реальность: Исследования по феминистской философии [пер. с англ. О. В. Дворкиной]. – М. : РОССПЭН, 2005. – С. 132 – 151.

² Зиммель Г. Женская культура // Зиммель Г. Избранное. – М. : Юристъ, 1996. – Т. 2. Созерцание жизни. – С. 241.

уметь подойти к сложному предмету познания – понять город, а значит, не только описать, но и почувствовать его, как живую душу. При этом образ культуры не становится чем-то «субъективным», недоступным установлению истины; истина основывается не только на способности духа зеркально отражать события, а и на известном функциональном отношении к ним.

Актуальным становится вопрос о создании новой познавательной модели с балансом феминного и маскулинного, в которой субъект-исследователь в режиме диалога, конструирует формы городской среды, благоприятные для личности, не травмирующие ее. Еще Н. Бердяев, обращаясь к метафизике пола, утверждал необходимость равенства мужчины и женщины как равенства своеобразных ценностей. Преодоление гендерной ассиметрии необходимо для выработки современных познавательных стратегий. «Андрогинный/бигендерный субъект», ориентированный на осмысление городской культуры, способен использовать противоположные познавательные процедуры (логики и интуиции, рационального и иррационального, объективного и субъективного). Пристально вглядываясь в городские ареалы, исследователи такого типа обращают внимание на разнообразные универсумы жизненных стилей, рассматривают их социальную организацию и культурные практики в динамике глобального и локального. В культурологический анализ включается самый разнообразный визуальный материал – литературные образы, пространственные структуры, символические карты повседневности. В таком случае исследование открывает новые возможности понимающего взгляда изнутри объемной и плотной среды современного города.

Таким образом, в данном разделе мы рассмотрели комплекс проблем, связанных с выяснением концептуального пространства историософии культуры. Отличие историософского подхода от философско-исторического заключается в раскрытии «альтернативности» исторических событий и явлений, «веера возможностей» истории культуры, а не сведения их к одной из концепций исторического развития.

Различные логические связи культурных единиц определенным образом комбинируют смыслы простых явлений

(фактов). Логика этих связей позволяет говорить о некоем результирующем смысле как целом. Причем если одни структуры просматриваются исследователем явно, то смысл общий относится к концептуальному уровню и, следовательно, методы его усвоения должны быть принципиально иные, отличные от методов исследования отдельных структур. Смысл от субъекта познания как бы «скрыт», поэтому его надо понять.

Благодаря понятию способа полагания смысла можно обрести «пружину исторического движения», дискретных скачков умираний-воскрешений, подлинного становления. При указанном подходе к истории культуры в центре внимания оказывается предмет ее изучения – не памятники культуры и материальной жизни, взятые сами по себе, не «дух времени», не логические понятия, сконцентрированные философами, социологами и политэкономами (сколько бы ни были они важны для исторического познания), но человечество, культурный человек и общество, понимаемое как сверхсложная организация людей.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Комплекс проблем, связанный с определением роли и значения субъекта познания в системе культурфилософского мировоззрения, требует принятия особой точки зрения: с одной стороны, специфики культурно-исторической проблематики как особого типа теоретического познания, находящегося в органическом единстве с философией, с другой – динамики связи теоретико-познавательной проблематики с задачами, встающими в процессе конкретно-научного исследования истории культуры. Проведенные исследования в настоящей работе являют собой попытку систематизировать, а в отдельных случаях концептуализировать, проблематику субъективных проявлений в историко-культурном познании.

Изучение на основе культур-историософского материала эволюции субъекта культурно-исторического знания, соотношение субъективного и объективного показывает необходимость выделения четырех основных этапов идентификации субъекта в исторической культурологии.

1-й этап – первичная идентификация (период с античности до Возрождения): субъект не отделяет себя от объекта.

2-й этап – проективная (классический рационализм XVI – XIX вв.): субъект отличает себя от объекта. Идентификация выполняет защитную функцию. Усвоение субъектом норм и правил объективного познания.

3-й этап – интроективная (иррационализм рубежа XIX – XX в.в. и первой половины XX в.): реальный контроль субъекта над объектом, «очищение» субъекта от объекта.

4-й этап – элиминирующая (постмодернистский субъект).

5-й этап – интерсубъективное диалогическое взаимодействие (новые тенденции второй половины XX в.).

Таким образом, мы имеем дело с качественно отличными этапами идентификации субъекта в перспективе исторической культурологии, которых тем не менее объединяет то, что они обращаются к сущему не ради самого этого сущего. С помощью

философских конструкций показано как по-разному реализуется субъективность в культурно-исторических исследованиях.

Культурологический горизонт делает возможной интерпретацию историко-культурных исследований в общекультурной перспективе, что позволяет оценивать возможности развития конкретных стратегий. Историческая культурология обнаруживает, что теоретическое пространство, в котором возможно адекватное рассмотрение проблемы истории культуры, состоит из исторической науки, историософии и философии культуры. В такой перспективе культурная целостность обретает конкретные очертания, позволяющие приблизиться к глубокому постижению культурных явлений.

Историческая культурология, включающая научный опыт в теоретический горизонт историософской традиции, формирует такие стратегии исследования, которые способны не только эксплицировать конкретную целостность отдельных культур, но и описать включенность в них отдельных культурных форм. Необходимость культур-историософского познания объясняется тем, что культурно-историческая целостность остается за пределами научно-исторического и культурфилософского знания. В условиях, когда «образ человека разбит на тысячи кусочков» и представление о нем растворяется в разрозненном знании, задача историософии культуры видится в том, чтобы путем субъективного осмысления и использования научного знания восстановить целостный философский образ истории культуры. Следует отметить и суждение об интегративной роли философской истории культуры, ее рассмотрение истории в качестве многомерной реальности.

В связи с вопросом о практической значимости философской истории культуры следует остановиться еще на одном моменте, в котором, на наш взгляд, раскрывается одна весьма важная ее функция в современном обществе: восстановить связь человека с общечеловеческими ценностями. В связи с этим выдвигается принцип самосозидающего, открытого ко всяким возможностям субъекта. Это вера в принцип, имманентный собственному существу человека, вера, более глубокая, открывающая человеку новые перспективы культурфилософского познания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Адорно Т. В. К логике социальных наук / Т. В. Адорно // Вопросы философии. – 1992. – № 10. – С. 78 – 99.
2. Антология исследований культуры. Т. 1. Интерпретация культуры. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 728 с.
3. Астафьев Л. У. Постмодернизм в познании общества / Л. У. Астафьев // Полис. – 1992. – №3. – С. 63 – 71.
4. Барг М. А. Эпохи и идеи: становление историзма / М. А. Барг. – М. : Прогресс, 1987. – 287 с.
5. Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы. – М. : Прогресс, 1994. – С. 187 – 212.
6. Баткин Л. М. Два способа изучать историю культуры / Л. М. Баткин // Вопросы философии. – 1986. – № 12. – С. 104 – 115.
7. Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления / Л. М. Баткин. – М. : Искусство, 1978. – 199 с.
8. Баткин Л. М. Неуютность культуры / Л. М. Баткин // Театр. – 1989. – № 5. – С. 15 – 21.
9. Баткин Л. М. О некоторых условиях культурологического подхода / Л. М. Баткин // Античная культура и современная наука. – М. : Наука, 1985. – С. 276 – 298.
10. Бахтин М. М. К философии поступка / М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники [под ред. И. Т. Фролова]. – М. : Наука, 1986. – С. 118 – 136.
11. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М.: Мысль, 1979. – 306 с.
12. Белый А. Пути культуры / А. Белый // Вопросы философии. – 1990. – №11. – С. 59 – 82.
13. Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память / А. Бергсон. – Мн.: Харвест, 1999. – 1408 с.
14. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 318 с.
15. Бердяев Н. Смысл истории/ Н. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 287 с.
16. Бердяев Н. Философия неравенства / Н. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 352 с.

17. Библер В. С. Диалог. Сознание. Культура (идея культуры в работах М. М. Бахтина) / В. С. Библер // Одиссей. Человек в истории, 1989. – М. : Наука, 1989. – С. 21 – 59.
18. Библер В. С. Культура. Диалог культур / В. С. Библер // Вопросы философии. – 1989. – № 6. – С. 28 – 41.
19. Библер В. С. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в двадцать первый век / В. С. Библер. – М. : Политиздат, 1990. – 413 с.
20. Блок М. Апология истории или Ремесло историка / М. Блок – М. : Наука, 1986. – 382 с.
21. Блок М. Феодальное общество / М. Блок. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. – 504 с.
22. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту [перев. с фр. Н.Суслова] / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 200 с.
23. Бокль Г. Т. История цивилизации в Англии: в 2-х т. / Г. Т. Бокль. – СПб., 1906.
24. Боряз В. Н. Категории «история» и «современность» и их методологическое значение / В. Н. Боряз // Категории исторических наук: сборн. ст. – Л. : Наука, 1988. – С. 10 – 35.
25. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV – XVIII ст. у 3 т./ Ф. Бродель. – К. : Основи, 1997.
26. Бродиев Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное / Ф. Бродиев. – М. : Прогресс, 1986. – 622 с.
27. Бубер М. Я и Ты. Проблема человека / М. Бубер. – М. : Высш. школа., 1993. – 175 с.
28. Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии / Я. Буркхардт. – М. : Юристъ, 1996. – 591 с.
29. Вайнштейн О. Б. Постмодернизм: история или язык? / О. Б. Вайнштейн // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 3 – 7.
30. Великовский В. П. Культура как полагание смысла / В. П. Великовский // Одиссей. Человек в истории. – М. : Наука, 1989. – С. 59 – 75.
31. Вебер М. Избранное. Образ общества / М. Вебер. – М. : Юрист, 1994. – 704 с.

32. Визгин В. П. Постструктуралистическая методология истории / В. П. Визгин // Одисей, Человек в истории. – М. : Наука, 1996. – С. 28 – 42.
33. Вико Дж. Основания Новой науки об общей природе наций [пер. с итал. А. А. Губера] / Дж. Вико. – М. – К. : «REFEL-book» – «ИСА», 1994. – 284 с.
34. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история / В. Виндельбанд. – М. : Наука, 1995. – 394 с.
35. Виндельбанд В. История философии / В. Виндельбанд. – К. : Ника-Центр, 1997. – 560 с.
36. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни 19-го столетия / В. Виндельбанд. – М. : Мысль., 1993. – 172 с.
37. Виндельбанд В. Философия культуры: Избранное / В. Виндельбанд. – М. : Наука, 1994. – 478 с.
38. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм / В. Виндельбанд // Культурология XX век. – М.: Юрист, 1995. – С. 286 – 364.
39. Вільченко Ю. Освальд Шпенглер: портрет в ідеях / Ю. Вільченко // Філософська думка. – 1998. – № 4 – 6. – С. 247 – 264.
40. Виппер Р. Две интеллигенции и другие очерки: сб.ст. и публ. лекций. 1900-1912 / Р. Ю. Виппер. – М. : «Москва», 2012. – 330 с.
41. Вольтер. Избранные сочинения [пер. с фр.] / Вольтер. – М. : «РИПОЛ КЛАССИК», 1997. – 848 с.
42. Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма: Гельдерлин, Шлеермахер / Р. М. Габитова. – М. : Наука, 1989. – 160 с.
43. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
44. Гарднер К. Между Востоком и Западом. Возрождение даров русской души / К. Гарднер. – М. : Логос, 1993. – 502 с.
45. Гваттари Ф. Язык, сознание и общество (О производстве субъективности) / Ф. Гваттари // Логос. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Кн.1. Разум. Духовность. Традиции. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1991. – С. 152 – 161.

46. Гегель Г. В. Ф. Гегель Г. В. Ф. Философия истории [перев. с нем. А. М. Водена] / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Наука, 1993. – 480 с.
47. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер. – М. : Наука, 1977. – 703 с.
48. Гетевские чтения [под ред Багдасарьяна В. Г.] – М. : Мысль, 1989. – 324 с.
49. Гроф С. За пределами мозга / С. Гроф. – М. : Изд-во Трансперсональной психологии, 1994. – 396 с.
50. Губман Б. Л. Западная философия культуры XX века / Б. Л. Губман. – Тверь : ЛЕАН, 1997. – 288 с.
51. Губман Б. Л. Смысл истории: Очерки современных западных концепций / Б. Л. Губман. – М. : Наука, 1991. – 198 с.
52. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Гумилев. – СПб. : Кристалл, 2001. – 642 с.
53. Гуревич А. Жак Ле Гофф и «новая историческая наука» во Франции // Ле Гофф Жак. Цивилизация средневекового Запада. – М. : Высш. школа, 1992.
54. Гуревич А. Я. Историк конца XX века в поисках метода / А. Я. Гуревич // Одисей. Человек в истории. – М. : Наука, 1996. – С. 5 – 10.
55. Гуревич А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов» / А. Я. Гуревич. – М. : Индрик, 1993. – 328 с.
56. Гуревич А. Я. М. Блок и «Апология истории» / А. Я. Гуревич // Л.Февр. Бои за историю. – М. : Наука, 1991. – С. 182 – 231.
57. Гуссерль Э. Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль // Вопросы философии. – 1992. – №7. – С. 136 –176.
58. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 752 с.
59. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к Германско-Романскому / Н. Я. Данилевский. – М. : Мысль, 1991. – 574 с.
60. Дашкевич Я. Постмодернізм та українська історична наука / Я. Дашкевич // Пам'ять століть. – 2000. – № 4. – С. 4 – 21.

61. Деррида Ж. Письмо японскому другу / Ж. Деррида // Вопросы философии. – 1992. – №4. – С. 53 – 57.
62. Дерріда Ж. Дарувати час [пер. з фр. М. Ющенко] / Ж. Дерріда. – К. : Літопис, 2008. – 208 с.
63. Дільтей В. Виникнення герменевтики / В. Дільтей // Філософська і соціологічна думка. – 1996. – № 3 – 4. – С. 167 – 195.
64. Дильтей В. наброски к критике исторического разума / В. Дильтей // Вопросы философии. – 1988. – № 5. – С. 158 – 182.
65. Доманська Е. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження з теорії знання про минуле / Е. Доманська. – К. : Ніка-Центр, 2012. – 260 с.
66. Донскіс Л. У пошуках Європи Чеслава Мілоша [Електр. ресурс] / Л. Донскіс // Тиждень. – 2011. – №16 (81). – Режим доступу: <http://tyzhden.ua/Columns/50/21180>.
67. Долгов К. М. От Кьеркегора до Камю: Почерки европейской философско-эстетической мысли XX века / К. М. Долгов. – М. : Искусство, 1990. – 399 с.
68. Ерасов Б. С. Социальная культурология / Б. С. Ерасов. – М. : Логос, 1994 – 298 с.
69. Забужко О. Дві культури / О. Забужко. – К. : Знання, 1990. – 48 с.
70. Зиммель Г. Избранное / Г. Зиммель. – М. : Юрист, 1996. – Том 1. Философия культуры. – 671 с.
71. Зиммель Г. Проблемы философии истории (этюды по теории познания) [изд. 2-е] / Г. Зиммель. – М. : Книжный дом «Либроком», 2011. – 166 с.
72. Ильин В. В. Классика – неклассика – неоклассика: три эпохи в развитии науки / В. В. Ильин // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. – 1993. – № 2. – С. 16 – 35.
73. Ильин И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И. Ильин. – М. : Мысль, 1996. – 324 с.
74. Ионов И. Н. Судьба генерализирующего подхода к истории / И. Н. Ионов // Одиссей. Человек в истории, 1996. – М. : Наука, 1996. – С. 76 – 93.
75. История и культурология [под ред. Н. В. Шишовой]. – М. : Логос, 1999. – 368 с.

76. История как объект философского знания: Сб.ст. [отв. ред. Н. В. Калягин]; АНССР. Ин-т философии. – М. : ИФАН, 1991. – 152 с.
77. К новому пониманию человека в истории: Очерки развития современной западной исторической мысли. – Томск, 1994. – 378 с.
78. Кагалович Б. С. Несколько слов о так называемом позитивизме / Б. С. Кагалович // Одиссей. Человек в истории. – М. : Наука, 1996. – С. 166 – 167.
79. Канке В. А. Основные философские направления и концепции науки. Итоги XX ст./ В. А. Канке. – М. : Логос, 2000. – 208 с.
80. Кант И. Сочинения: в 6 т. / И. Кант. – М. : Мысль, 1993 – 1966.
81. Кареев Н. Общий ход всемирной истории: Очерки главнейших исторических эпох / Н. Кареев. – СПб., 1903. – 303 с.
82. Каримский А. М. Философия истории Гегеля / А. М. Каримский. – М.: Изд-во МГУ, 1988. – 270 с.
83. Карпенко И. В. Мировоззренческое содержание категорий «субъект» и «объект» / И. В. Карпенко // Вестник ХГУ. – № 291. – 1986. – С. 16 – 20.
84. Карсавин Л. Философия истории / Л. Карсавин. – СПб. : Комплект, 1993. – 350 с.
85. Киссель М. А. Джамбатиста Вико / М. А. Киссель. – М. : Наука, 1980. – 197 с
86. Князева Е. Н. Синергетика как новое мировидение: диалог с И.Пригожиным / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 5 – 25.
87. Козловски П. Современность постмодерна, современность свободная и современность идеологическая // Вопросы философии. – 1997. – №10. – С. 77 – 95.
88. Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії / Р. Дж. Колінгвуд. – К. : Основи, 1996. – 615 с.
89. Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж. А. Кондорсе. – М. : Государственная публичная историческая библиотека России, 2011. – 234 с.
90. Конев В. А. Философия культуры и парадигмы философского мышления / В. А. Конев // Философские науки. – 1991. – № 6. – С. 28 – 56.

91. Кошарний С. Поняття «життєвий світ» і джерела його походження у феноменології Гуссерля / С. Кошарний // Магістеріум. – Вип. 1. – 1998. – С. 10 – 23.
92. Крымский С. Б. Культурные архетипы или знания до познания / С. Б. Крымский // Природа. – 1991. – №11. – С. 68-85.
93. Крымский С. Б. Эпистемология культуры / С. Б. Крымский, Б. А. Парахонский, В. М. Майзерский. – К. : Наукова думка, 1993. – 215 с.
94. Кудрявцев В. Т. Культурно-исторический статус детства: эскиз нового понимания [Электр. ресурс] / В. Т. Кудрявцев // Психологический журнал. – 1998. – № 3. – С. 17 – 33. – Режим доступа: http://virtkafedra.ucoz.ua/el_gurnal/pages/vyp1/Kudrjavcev.pdf
95. Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание / В. Г. Кузнецов. – М. : Изд-во МГУ, 1991. – 192 с.
96. Культура, культурология и образование [под ред Е. В. Попова]. – М. : Высш. школа, 1995. –134 с.
97. Культура, человек, картина мира [под ред. А. И. Арнольдова]. – М. Наука, 1987. – 391 с.
98. Культура и развитие человека [под ред. Розина В.М.]. – М. : Высш. школа, 1994. – 205 с.
99. Культурология. XX век. Энциклопедический словарь в 2-х т. [гл. ред. и сост. С. Я. Левит]. – СПб. : Универ. книга, 1999.
100. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М. : Наука, 1977. – 300 с.
101. Кутлуниин А. Г. Немецкая философия жизни / А. Г. Кутлуниин. – Иркутск, 1986. – 316 с.
102. Ланглюа Ш. Введение в изучение истории / Ш. Ланглюа, Ш. Сеньобос. – М., 1899. – 247с.
103. Лаппо-Данилевский А. С. Методология истории: в 2-х т. / А. С. Лаппо-Данилевский. – М. : РОССПЭН, 2010.
104. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. – М. : Высш. школа, 1992. – 428 с.
105. Лекторский В. А. О толерантности, плюрализме и критицизме / В. А. Лекторский.// Вопросы философии. – 1997. – № 11. – С. 52. – 68.
106. Лекторский В. А. Субъект. Объект. Познание / В. А. Лекторский. – М.: Наука, 1980. – 357 с.

107. Ліотар Ж. Ф. Ситуація постмодерну / Ж. Ф. Ліотар // Філософ. і соціол. думка. – 1995. – № 5 – 6. – С. 15 – 38.
108. Литературные манифесты западноевропейских романтиков. – М., 1980. – 318 с.
109. Ллойд Ж. (глава «Человек рациональный») / Ж. Ллойд // Женщины, познание и реальность: Исследования по феминистской философии / пер. с англ. О. В. Дворкиной. М. : РОССПЭН, 2005. – С. 132 – 151.
110. Лотман Ю. О семиотическом механизме культуры / Ю. Лотман // Радуга. – 1992. – № 6. – С. 18 – 32.
111. Лосев А. Лингвистическая римская эстетика / А. Лосев. – М. : Искусство, 1977. – 176 с.
112. Лурье С. Жизнь и идеи (Ответ С. А. Франку) / С. Лурье // Философские науки. – №.7. – 1991. – С. 90 – 99.
113. Лэндри Ч. Креативный город / Ч. Лэндри. – М. : Изд. дом «Классика-XXI», 2011. – 399 с.
114. Лях В. Філософські інтерпретації плінного світу: класичні підходи та методолгічні новації / В. Лях // Філософ. та соціол. думка. – 1995. – № 7 – 8. – С. 23 – 37.
115. Малахов В. А. Культура и человеческая целостность / В. А. Малахов. – К. : Наук. думка, 1984. – 119 с.
116. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. – М. : Прогресс, 1992. – 408 с.
117. Маньковская С. В. Постмодернизм в эстетике / С. В. Маньковская. – М. : Искусство, 2000. – 259 с.
118. Маркова Л. А. Теология в эпоху постмодернизма / Л. А. Маркова // Вопросы философии. – 1999. – №2. – С. 109–137.
119. Межуев В. М. Культура и история / В. М. Межуев. – М. : Политиздат, 1977. – 199 с.
120. Міжкультурний діалог. Том 1. Ідентичність [за ред. О.Бетлій і К. Дисі]. – К. : Дух і літера, Центр польських і європейських студій НаУКМА, 2009. – 464 с.
121. Милош Ч. Вильнюс как форма духовной жизни / перев. с польск. А. Израилевич [Электр. ресурс] / Ч. Милош, Т. Венцлова // Старое литературное обозрение. – 2001. – №1 (277). – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/slo/2001/1/mv4.html>.

122. Миркина З.А. Огонь и пепел. Померанц Г.С. Лекции по философии истории. – М. : ЛИА «Док», 1993. – 272 с.
123. Моль А. Социодинамика культуры [пер. с фр.] / А. Моль. – М. : Изд-во ЛКИ, 2008. – 416 с.
124. Монин М. А. Исторические и теоретические предпосылки культурологии / М. А. Монин // Теоретический журнал «Credo new». – 2012. – №4. – С. 246 – 287.
125. Монтескье Ш. Л. О духе законов [перев. А. А. Матешука] / Ш. Л. Монтескье. – М. : Мысль, 1999. – 674 с.
126. Ницше Ф. Сочинения: в 2-х т. / Ф. Ницше. – М. : Мысль, 1990.
127. Новалис (Харденберг Фридрих). Фрагменты / Новалис (Харденберг Фридрих) // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1980. – С. 94 – 107.
128. Ортега-и-Гассет Х. История как система / Х. Ортега-и-Гассет // Вопросы философии. – 1996. – № 6. – С. 27 – 42.
129. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М. : Наука, 1991. – 403 с.
130. Пигулевский В. О. Символ и ирония (Опыт характеристики романтического мирозерцания) / В. О. Пигулевский, Л. А. Мирская. – Кишинев: Штиинца, 1990. – 193 с.
131. Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття / М. В. Попович. – К.: Сфера, 1997. – 290 с.
132. Поппер К. Злиденність історизму [пер. з англ.] / К. Поппер. – К. : Абрис, 1994. – 192 с.
133. Поппер К. Логика и рост научного знания. – М. : Прогресс, 1983. – 605 с.
134. Порк А. А. Историческое объяснение. Критический анализ немарксистских теорий / А. А. Порк. – Таллин : Ээсти раамат, 1981. – 243 с.
135. Порус В. Н. Рациональность философии / В. Н. Порус // Эстетический логос. – М. : Прогресс, 1990. – С. 82 – 116.
136. Пригожин И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / Пригожин И., Стенгерс И. – М. : Наука, 1986. – 243 с.
137. Рассел Б. Історія західної філософії / Б. Рассел. – К. : Основи, 1995. – 608 с.

138. Реизов Б. Г. Французская романтическая историография (1815-1830) / Б. Г. Реизов. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1956. – 536 с.
139. Репина Л. П. Новая культурная интеллектуальная история / Л. П. Репина // Одиссей. Человек в истории. – М. : Наука, 1996. – С. 89 – 125.
140. Риккерт Г. Философия жизни / Г. Риккерт. – К. : Ника-Центр, 1998. – 512 с.
141. Рорти Р. Философия и зеркало природы / Р. Рорти. – Новосибирск, 1997. – 207 с.
142. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / Ж. Рюс. – К. : Основи, 1998. – 670 с.
143. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М. : Наука, 1989. – С. 340 – 369.
144. Свасьян К. А. Иоганн Вольфганг Гете / К. А. Свасьян. – М. : Мысль, 1989. – 191 с.
145. Свідзинський А. Самоорганізація і культура / А. Свідзинський. – К. : Видавництво ім. О. Теліги, 1999. – 275 с.
146. Сильверстов В. В. Философское обоснование теории и истории культуры / В. В. Сильверстов. – М.: Изд-во ВЗПИ, 1990. – 242 с.
147. Соловьев Э. Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры / Э. Соловьев. – М. : Политиздат, 1991. – 430 с.
148. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество / П. Сорокин. – М. : Наука, 1992. – 426 с.
149. Степин В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации / В. С. Степин // Вопросы философии. – 1989. – №10. – С. 18 – 25.
150. Табачковаский В.Г. Историзм и эволюционизм как принципы познания / В. Г. Табачковаский, А. Я. Мороз, В. Л. Хромова и др. – К. : Наук. думка, 1997. – 232 с.
151. Тавризян Г. Йохан Хейзинга: кредо историка / Г. Тавризян // Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. – М. : Прогресс, 1992. – С. 405-445.
152. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Э. Б. Тайлор. – М. : Политиздат, 1989. – 572 с.

153. Таран Л. В. Историческая мысль Франции и России. 70-е годы XIX – 40-е годы XX века / Л. В. Таран. – К. : Наук. думка, 1994. – 196 с.
154. Тарнас Р. История западноевропейского мышления / Р. Тарнас. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1995. – 448 с.
155. Тойнби А. Постижение истории / А. Тойнби. – М.: Прогресс, 1990. – 730 с.
156. Трельч Э. Историзм и его проблемы / Э. Трельч. – М. : Юристъ, 1994. – 719 с.
157. Трубецкой С. Н. История. Культура. Язык / С. Н. Трубецкой. – М. : Юрист, 1995. – 387 с.
158. Тэн А. Об уме и познании [перев. с фр., испр. и доп. Н. Н. Страхова] / А. Тэн. – СПб. : Издание Л. Ф. Пантелеева, 1894. – 542 с.
159. Тюрго А.-Р.-Ж. Избранные философские произведения [Электр. ресурс]/ А.-Р.-Ж. Тюрго. – М. : Соцэкгиз, 1937. – 349 с. – Режим доступа: <http://istmat.info/node/29715>.
160. Успенский Б. А. Избранные труды: в 2-х т. / Б. А. Успенский. – М. : Наука, 1994. – Т.1. Семиотика истории. Семиотика культуры.– 386 с.
161. Февр Л. Бои за историю/ Л. Февр. – М. : Наука, 1991. – 629 с.
162. Фейерабенд П. Избранные труды по философии науки / П. Фейерабенд. – М. : Прогресс, 1986. – 543 с.
163. Фесенко Г. Г. Идиографизм в немецкой исторической науке/ Г. Г. Фесенко // Філософські перипетії. Вісник ХДУ. – 1999. – № 437. – Серія: Філософія. – С. 127 – 130.
164. Фесенко Г. Г. Просветительство: объективированность социальным / Г. Г. Фесенко // Вісник Харківського університету. – 1998. – № 400/8. – С.24 – 34.
165. Фесенко Г. Г. Культурная урбанистика в гендерной перспективе: эвристический потенциал исследовательских стратегий / Г. Г. Фесенко // Женщины и мужчины в контексте исторических перемен: Материалы Пятой международной конференции РАИЖИ и ИЭФ РАН, 4-7 октября 2012 г., Тверь. – М. : ИЭА РАН, 2012. – Т.1. – 527 с. – С.56 – 59.

166. Фесенко Г. Г. Феномен истории в культурологической перспективе / Г. Г. Фесенко // Вісник Харк. ун-ту. Сер Актуальні проблеми сучасної науки в дослідженнях м. Харкова. – 2000. – Ч. 1. – С. 284 – 287.
167. Философия и ценности [под ред. Григорьяна]. – М. : Наука, 1989. – 326 с.
168. Флиер А. Я. Историческая культурология как область знания / А. Я. Флиер [Эл. ресурс] // Культурологический журнал. – 2011. – № 2 (4). – Режим доступа: http://www.cr-journal.ru/rus/journals/56.html&j_id=6.
169. Фрезер Дж. Золотая ветвь / Дж. Фрезер. – М.: Политиздат, 1986. – 703 с.
170. Фуко М. Археология знания / М. Фуко. – К.: Наука. 1996. – 208 с.
171. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – М.: Прогресс, 1977. – 488 с.
172. Фукуяма Ф. Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопросы философии. – 1990. – № 3. – С. 48 – 62.
173. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
174. Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Й. Хейзинга. – М. : Наука, 1988. – 536 с.
175. Хейзинга Й. Об исторических жизненных идеалах и другие лекции / Й. Хейзинга; с гол. перев. И. Михайлова [под ред. Ю. Колкера]. – London: Overseas Publicacions Interchange LTD London, 1992. – 220 с.
176. Чичин-Русов А. Е. Новый культурный ландшафт: постмодернизм или неоархаика? / А. Е. Чичин-Русов // Вопросы философии. – 1999. – № 4. – С. 24 – 41.
177. Шкода В. В. Оправдание многообразия: принцип полиморфизма в методологии науки / В. В. Шкода. – Харьков: Основа, 1990. – 226 с.
178. Шкода В. В. Структура субъекта и роль коммуникации в научном познании / В. В. Шкода // Вестник ХГУ. – 1986. – № 291. – С. 44 – 52.

179. Шопенгауэр А. Критика кантовской философии: Полн. собр. соч. [Электр. ресурс] / А. Шопенгауэр. – М. : Изд. Магазина «Книжное дело», 1901. – Т.1. – С. 429 – 552. – Режим доступа: http://www.koncheev.narod.ru/sh_krit_kant.htm.
180. Шопенгауэр А. Избранные произведения / А. Шопенгауэр. – М. : Просвещение, 1992 – 479 с.
181. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории: в 2-х т. / О. Шпенглер. – М. : Мысль, 1998. – 664 с.
182. Янков А. Эскиз экзистенциальной истории / А. Янков // Вопросы философии. – 1998. – № 6. – С. 3 – 28.
183. Ярошевский М. Г. О генезе субъекта научного познания / М. Г. Ярошевский // Вопросы философии. – 1979. – № 6. – С. 68 – 80.
184. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.
185. Iggers G. G. Historiography in the twentieth century from scientific objectivity to the postmodern challenge / G. G. Iggers. – Hanover: Wesleyan University Press, 1997.
186. Hexter J. R. On Historians: Reappraisals of Some of the Masters of Modern History / J. R. Hexter. – Cambridge (Mass.), 1979.
202. Fine-Meyer R. Including Women: The Establishment and Integration of Canadian Women's History into Toronto Ontario Classrooms 1968 – 1993 [Electr. resource] / R. Fine-Meyer. – Access mode: https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/33997/1/Fine-Meyer_Rose_201211_PhD_thesis.pdf.
203. Filipowicz M. Smiertelne zarozenie czy nowe perspektywy? O postmodernizmie w historiofii / M. Filipowicz. – Lublin, 1999.
204. Copleston F. C. Some ideas of history in different cultures / F. C. Copleston // Philosophies and culture. – Oxford etc., 1980. – pp. 99 – 119.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Адорно Т. 138
- Барт Р. 127
- Бахтин М. 8,42-43,138,142,
143,154,155,157,164,165
- Белл Д. 39
- Бердяев Н. 15,122,177
- Бергсон А. 8,111,112
- Библер В. С. 139
- Блок М. 7, 61,64-65
- Бодрийяр Ж.124
- Бокль Г. Т. 20
- Бродель Ф. 166
- Бубер М.139
- Буркхардт Я. 5,85,147,160
- Вебер М. 145,151,152,
155,157,164,165
- Вико Дж. 5,19,
- Виндельбанд В. 85
- Виппер Р.
- Вирт Л. 59
- Вольтер М.-Ф. 26
- Гадамер Г. 59,126,139
- Гваттари Ф. 35
- Гегель Г. В. Ф. 27, 81,82,90,143
- Гельдерлин Ф.120
- Гердер И-Г. 5, 19, 24, 28,
46,143,
- Геродот 14
- Гете Й. 46,93-96,97,98,99
- Гоббс Т. 13,75
- Гофман Э. 99
- Гроф С. 46
- Гумилев Л. Н. 41-42
- Гуревич А.65
- Гуссерль Э. 44, 59-60,
114-116,117,155
- Деррида Ж. 122
- Декарт Р. 74
- Дильтей В. 5,113
- Данилевский Н. 24,38-39,159
- Декарт Р. 176
- Зиммель Г. 47,52,58,169,
175,176
- Кант И. 24,47,48,76-77,93,95,
96,107
- Карсавин Л. 5, 61, 85,
- Киреевский И. В. 165
- Коллингвуд Р. Дж. 157,164
- Кондорсе Ж-А. 17, 27
- Конт О. 82,88
- Крымский С. Б. 6,148,161
- Кьеркегор С. 48-49,119
- Лакан Ж. 127
- Лаппо-Данилевский С. 5,
- Леви-Стросс К.151,159
- Лекторский В. А. 139
- Леонтьев М.159
- Ллойд Ж. 176
- Лосев А. Ф. 14,
- Лэндри Ч. 170
- Малиновский А.149
- Маркс К. 31-34, 39
- Марсель Г. 139
- Монтескье Ш.17,
- Ницше Ф. 5, 50-52, 109-111,
119,148,162
- Новалис 103
- Радклифф-Браун А.149
- Риккерт Г. 85,88
- Руссо Ж.-Ж. 18, 98,169

Сартр Ж.-П. 8,120,121

Серр М.131

Сократ 101

Сорокин П. 38,41,

Спенсер Г.88

Спиноза Г.13

Тайлор Э. 21

Тавризян Г. 163

Тик Л. 99

Тойнби А. 6, 24,145,156

Тоффлер А. 39

Трельч Э. 12, 24,15,

Тэн И. 20

Тюрго А. 26-27,

Февр Л. 61,63, 65

Ферро М.142

Флиер А. 170

Франк С. Л. 165

Фрезер Дж. 21,

Фукидид 14

Фуко М. 6, 7,126,130,151,156,
159,163

Хайдеггер М. 55, 59,118-121,
148,162

Хейзинга Й. 6,61,63,65,84,86,
113,147,149,153,154,158,
161,163

Шеллинг Ф. 103

Шлегель Ф. 99,101,102,104

Шлеермахер Ф.139

Шлемкевич Н.55

Шопенгауэр А. 107-109

Шпенглер О. 6,24,53,91,107,
145,147,155, 159-163,169

Ясперс К. 11, 24, 42, 57-58, 72

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Раздел 1 История культуры: философские интерпретации исследования	10
1.1 Культурфилософские основания исторической наррации	11
1.2 Исторические интерпретации социокультурных макродинамических процессов	23
1.3 Историческая реальность как культурно-антропологический уровень бытия	44
Раздел 2 «Субъект-объектная» спецификация как основа демаркации форм культурно-исторического исследования	72
2.1 «Объективация» субъекта: поиски рациональных конструкций	73
2.2 Субъективация субъекта: пострациональные проекты	88
2.3 «Смерть субъекта»: современный прогноз философского осмысления	120
Раздел 3 Концептуальное пространство исторической культурологии	132
3.1 «Субъект-субъектная» спецификация как функциональный контекст диалогичности культурно-исторического исследования	132
3.2 Конструирование субъекта исторической культурологии	141
3.3 Культурная урбанистика в исторической перспективе	162
Заключение	174
Список литературы	176
Именной указатель	189

Наукове видання

ФЕСЕНКО Галина Григорівна

ЕПІСТЕМОЛОГІЧНІ ПРАКТИКИ ІСТОРИЧНОЇ КУЛЬТУРОЛОГІЇ

МОНОГРАФІЯ

(Рос. мовою)

За авторською редакцією

Відповідальний за випуск *О. Л. Рябченко*

Технічний редактор *О. В. Михайленко*

Комп'ютерний набір та верстання *Г. Г. Фесенко*

Дизайн обкладинки *Г. А. Коровкіна*

Підп. до друку 05.03.2014 р.

Друк на ризографі

Тираж 500 пр.

Формат 60×84/16

Ум. друк. арк. 9,3

Зам. №

Видавець і виготовлювач:

Харківський національний університет міського господарства імені О. М. Бекетова,
вул. Революції, 12, Харків, 61002

Електронна адреса: rectorat@kname.edu.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи:

ДК № 4705 від 28.03.2014 р.